

CASA LOVINESCU COLLOQUIA

CRISTIAN CIOCAN & DAN LAZEA (ed.)

INTENȚIONALITATEA DE LA PLOTIN LA LEVINAS METAMORFOZELE UNEI IDEI

INTENȚIONALITATEA
DE LA PLOTIN LA LEVINAS

CRISTIAN CIOCAN (n. 1974), licențiat în filosofie la Universitatea din București, cu studii aprofundate la Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj și la Universitatea Paris XII. În prezent, doctorand la Universitatea din București și la Universitatea Paris IV Sorbonne, cu o teză privind problema morții la Heidegger și în fenomenologia franceză. Vicepreședinte al *Societății Române de Fenomenologie*. Secretar al *Centrului de studii fenomenologice*, Facultatea de Filosofie, Universitatea din București. Editor al revistei *Studia Phaenomenologica*. Coordonator al colecției *Acta Phaenomenologica* (Editura Humanitas). Administrator al yahooogroup-ului Newsletter of phenomenology. *Levinas Concordance*, Springer, Dordrecht, 2005, în colaborare cu Georges Hansel.

DAN LAZEA (n. 1974), doctorand în filosofie la Universitatea „Babeș Bolyai” Cluj-Napoca și la Universitatea din Torino cu o teză despre filosofia lui Luigi Pareyson. Lector asociat la Universitatea de Vest din Timișoara. Membru al *Societății Române de Fenomenologie*, al *Societății Române de Științe Politice* și al *International Institute for Hermeneutics*, Toronto. Articole și studii: „Școala din Torino: filosofia ca hermeneutică la Luigi Pareyson și Gianni Vattimo”, în H. Crișan (ed.), *Fapte, teorii, interpretări*, EFES, Cluj-Napoca, 2005; „The Ontological Personalism of Luigi Pareyson: From Existentialism to the Ontology of Liberty”, în *Revue Roumaine de Philosophie*, no.1-2, 2005; „Etica non-violenței între gândirea slabă și moștenirea creștină”, M. Tătaru-Cazaban (ed.), *Teologie și politică. De la Sfinții Părinți la Europa unită*, Anastasia, București, 2004.

Cristian CIOCAN & Dan LAZEA (ed.)

INTENȚIONALITATEA DE LA PLOTIN LA LEVINAS

Actele colocviului

Societății Române de Fenomenologie

“Problema intenționalității: istorie și perspective”

21-22 septembrie 2004

Casa Lovinescu

Coperta Paul BALOGH
Tehnoredactare Marius CONSTANTINESCU



Distribuție: OWLine. Online Book Store
www.owline-bookstore.com

© 2007 Zeta Books

ISBN: 978-973-87980-6-9

CUPRINS

Cristian CIOCAN & Dan LAZEA, <i>Introducere</i>	7
Alexander BAUMGARTEN, <i>Plotin versus Aristotel în constituirea conceptului medieval de intenționalitate</i>	13
Marius CONSTANTINESCU, <i>Intenționalitatea în perioada inconoclastă bizantină: conceptul de relație intențională în Antirreticele patriarhului Nichifor</i>	31
Ion TĂNĂSESCU, <i>Problema inexistenței intenționale la Franz Brentano. Aspecte tradiționale și moderne</i>	53
Adrian NIȚĂ, <i>Intenționalitate și obiecte nonexistente</i>	73
Virgil CIOMOȘ, <i>Intuiție eidetică versus reducere arhitectonică</i>	83
Delia POPA, <i>Intenționalitate, imaginație și sens la Husserl</i> ...	111
Victor POPESCU, <i>Intenționalitatea evaluantă Valori și sentimente în fenomenologia lui Husserl</i>	135
Cristian CIOCAN, <i>Critica lui Heidegger la adresa lui Husserl: preluarea intenționalității la nivelul vieții factice</i>	161
Raluca ARSENIE-ZAMFIR, <i>Răsturarea conceptului de intenționalitate la Michel Henry</i>	181
Attila SZIGETI, <i>Intenționalitatea în raport cu celălalt și cu timpul. Critica intenționalității obiectivante și inversiunea intenționalității la Lévinas</i>	201
Dan LAZEA, <i>Conceptul de intenționalitate ontologică la Luigi Pareyson</i>	225
Mădălina DIACONU, <i>Intenționalitate și disimulare: Mascarada feminină</i>	237
Lista autorilor	225

METAMORFOZELE UNEI IDEI: INTENȚIONALITATEA DE LA PLOTIN LA LÉVINAS

Ideea acestui volum s-a născut în urma unui colocviu de filosofie desfășurat în septembrie 2004 la „Casa Lovinescu” din București, organizat de Societatea Română de Fenomenologie, în colaborare cu Centrul de Studii Fenomenologice al Universității din București. Chiar dacă tema acestei întâlniri – problema intenționalității – este o temă centrală pentru filosofia de orientare fenomenologică, intenția colocviului nu a fost în primul rând aceea de a strânge laolaltă cercetătorii români din domeniul fenomenologiei. Am dorit mai degrabă să propunem un spațiu de joc în care să ia naștere un dialog fertil între reprezentanții mai multor direcții filosofice, animați de diverse perspective istorice și metodologice. Intenția colocviului era aceea de a aborda o anumită temă, un concept filosofic fundamental, cu o largă elocvență istorică, din mai multe unghiuri posibile, urmărindu-i metamorfozele și multipla funcționalitate de-a lungul istoriei filosofiei, într-un travaliu de „istorie a ideilor filosofice”, ce ar căuta să surprindă atât similitudinile de abordare cât și discontinuitățile inerente care apar de la o perspectivă filosofică la alta.

Printr-un astfel de „dialog generalizat”, intenția noastră a fost aceea de a depăși un anumit „sectarism” care riscă să se instituie treptat în mediile filosofice românești, atunci când acestea reușesc să depășească nivelul unei desăvârșite discreții. Într-adevăr, lipsa de reacție reciprocă a celor care practică în mod profesionist filosofia în România pune în pericol – prin paralizie și inhibiție generalizată – firavul câmp inter-subiectiv în care profesăm această „disciplină” umanistă. Și chiar și atunci când discreția este depășită într-un zumzet mai mult sau mai puțin prolific, acesta cade pradă în mod fatal unui sectarism defensiv

și păgubos. Există, de ce să nu o spunem, mai multe nuclee de cercetare sau de dezbatere filosofică, coagulate în jurul unor persoane sau în jurul unor instituții, unele cu rezultate notabile. Însă de fiecare dată aceste cercuri sunt tacit dar ferm demarcate de teritoriile altor colegi de breaslă, de ariile de exersare ale altor orientări filosofice. Chiar dacă putem vorbi de existența în România a mai multor mini-comunități filosofice, acestea sunt de cele mai multe ori etanș repliate asupra propriului obiect și compact închise în propria metodologie și în propriul jargon filosofic. Bunăoară, comunicarea reală dintre „fenomenologi” și „filosofii analitici” este aproape nulă, ca de altfel și aceea dintre „medieviști” și „filosofii politicului” sau aceea dintre „cercetătorii filosofiei antice”, „esteticieni” și „filosofii culturii”. Între toate acestea, și câte altele am mai putea discerne în câmpul intelectual autohton, se nasc treptat ziduri de indiferențe și reticențe, dacă nu chiar de indispoziții și inamiciții „colegiale”.

Intenția noastră a fost aceea de a contribui la fisurarea acestei opacități reciproce a celor care fac parte din comunitatea filosofică românească, propunând, printr-o serie de colocvii anuale, un spațiu de întâlnire în cadrul căruia dialogicitatea elementară a exercițiului filosofic să ne deschidă pe unii altora, să ne facă atenți la obiectul de studiu al colegului de breaslă, să ne trezească curiozitatea în privința modului de investigație specific altei orientări filosofice.

Aceste colocvii sunt găzduite în fiecare toamnă, în luna septembrie, de Casa Lovinescu, o casă a cărei ilustră tradiție literară – aici s-au desfășurat în ultimii ani ședințele Cenaclului „Sburătorul” – nu împiedică defel și o reinvestire filosofică. Iar pentru ca locul întâlnirii să fie unul fertil, singura „restricție” ce s-a impus a fost aceea a temei: tema trebuie să fie suficient de generoasă pentru a putea interesa și co-interesa suficient de mulți exponenți ce aparțin unor (suficient de multe) orientări filosofice.

Problema intenționalității ni s-a părut, pentru început, suficient de deschisă pentru a putea fi ilustrată de un evantai larg de cercetători, iar colocviul din 2004 a vădit potențialul dialogic pe care îl are o astfel de întâlnire. A doua ediție a Colocviilor Casei Lovinescu are o temă la fel de bogată: „Memorie și Temporalitate”. Nu putem decât să sperăm că această serie de colocvii va deschide și în continuare apetitul pentru dezbatere filosofică, în diversitatea direcțiilor de investigație în care ne mișcăm.

Am ordonat articolele publicate în acest volum într-o ordine istorică. Volumul se deschide cu articolul lui Alexander Baumgarten, care analizează geneza conceptului medieval de intenționalitate din orizontul conceptual al unei subiectivități active specifice neoplatonismului. În aria filosofiei patristice, Marius Constantinescu ilustrează tema intenționalității cu referire la disputa inconoclastă și la statutul intențional al icoanei, ca imagine privilegiată.

Articolul lui Ion Tănăsescu situează momentul de turnură pe care o capătă problema intenționalității în filosofia lui Franz Brentano, prin preluarea problematicii medievale a lui *intentio* și prin elaborarea ei în spațiul psihologiei moderne. Situat în spațiul filosofiei de la începutul secolului trecut, articolul lui Adrian Niță dezbate problematica intenționalității în scrierile lui Alexius Meinong, focalizându-se asupra relațiilor intenționale cu obiectele nonexistente.

Studiul lui Virgil Cîmoș urmărește tema intenționalității în relație cu două concepte fenomenologice fundamentale – intuiția eidetică și reducția arhitectonică – traversând inițial pozițiile lui Kant și Hegel, referindu-se apoi la interogațiile lui Husserl, Fink și Richir. Plasat în orizontul fenomenologiei husserliene, articolul Deliei Popa tratează raporturile speciale dintre intenționalitate și imaginație, arătând că teoria intenționalității i-a permis lui Husserl o nouă perspectivă asupra fenomenului imaginației și că, la rândul său, analiza imaginației a contribuit în

mod decisiv la redefinirea teoriei husserliene a intenționalității. Studiul lui Victor Popescu tratează tot problema husserliană a intenționalității, relaționând-o însă cu problema valorilor și a sentimentelor, subliniind particularitatea actelor intenționale de evaluare, a actelor axiologice, fondate pe actele perceptive și reprezentationale.

Fenomenologia post-husserliană – fie că e vorba de Heidegger, de Henry sau de Lévinas – a criticat în mod constant elaborarea temei intenționalității în scrierile fondatorului fenomenologiei. Încercând să plaseze tema intenționalității în ontologia fundamentală heideggeriană, articolul lui Cristian Ciocan pune în discuție critica lui Heidegger la adresa lui Husserl, o critică îndreptată cu precădere către conceptul husserlian de conștiință și către metoda reduției fenomenologice. Situat în spațiul fenomenologiei franceze, articolul semnat de Raluca Arsenie-Zamfir se concentrează asupra răsturnării conceptului de intenționalitate în opera lui Michel Henry, prin prioritatea pe care o capătă trupul subiectiv și imanența absolută a vieții față de conștiința teoretică. Tot o răsturnare a intenționalității husserliene, mai degrabă o inversiune a ei, va fi elaborată și în fenomenologia etică a lui Emmanuel Lévinas. Articolul lui Attila Szigeti tratează raportul dintre intenționalitate și timp în filosofia lévinasiană, arătând intenționalității egologice husserliene îi va fi substituită responsivitatea etică a sinelui în fața apelului celuilalt om.

În spațiul hermeneuticii contemporane, articolul lui Dan Lazea își propune să lămurească semnificația conceptului de „intenționalitate ontologică” în opera filosofului italian Luigi Pareyson, urmărind consecințele acestui concept pentru diferitele etape ale gândirii acestuia. Volumul se încheie cu provocatorul articol al Mădălinei Diaconu care abordează problema intenționalității pe fundalul temei „mascaradei feminine”, așa cum apare ea în arealul unor mișcări artistice și este redefinită în spațiul psihanalizei, al literaturii gender și al filosofiei contemporane.

A urmări un concept pe linia istoriei lui înseamnă a face experiența unui parcurs nu întotdeauna liniar. De cele mai multe ori, avatarurile unui concept țin de capacitatea acestuia de a iradia un câmp polisemic, din care derivă, și care leagă în același timp, diferitele sensuri sau nuanțe pe care acesta le asumă de la o școală de gândire la alta, de la un gânditor la altul. Chiar dacă prezentul volum nu a atins toate punctele decisive ale istoriei problemei intenționalității, contribuțiile strânse aici pot arunca o lumină bogată și diversă asupra acestei teme fundamentale a filosofiei europene.

CRISTIAN CIOCAN & DAN LAZEA

PLOTIN *VERSUS* ARISTOTEL ÎN CONSTITUIREA CONCEPTULUI MEDIEVAL DE INTENȚIONALITATE

Alexander BAUMGARTEN

Plotinus vs. Aristotle – building the mediaeval concept of intentionality. In this article, I argue that the roots for the genesis of the mediaeval concept of intentionality can be found in the Neoplatonic idea of projection (probole). I have first investigated the Aristotelian pattern of intellection (mainly *De Anima*) together with its medieval commentaries which suffered constant and successive processes of neoplatonization. This aspect together with the fact that certain Aristotelian theoretical schemes were used with a meaning entirely different from the original one, led to the problem of intentionality. Approaching the Avicennian theory of intentionalism, in the second part of my study I covered the ways some medieval authors combined the theses of the already neoplatonized Aristotle with the Avicennian intentionalism. Different theories of intentionality thus resulted: starting from the totally uncritical processing of the sources by Albert the Great, going through Aquinas's theory of intellectual abstraction and those intermediate intentional worlds between subject and object belonging to Dietrich of Freiberg, Petrus Aureolus and Duns Scot and up to the reduction of intellect's referential function (as with Olivi and Ockham). The main idea of this historical approach is that a new concept of an active subjectivity was discovered, a concept intimately connected to most of the medieval doctrines on intentionality and which finally substituted the peripatetic conceptual framework of a passive subjectivity. In modernity, this new active concept of subjectivity led to a new understanding of the mind of the subject.

Nașterea ideii de intenționalitate în filosofia arabă și latină a secolelor XII-XIV are o dublă importanță pentru gândirea contemporană: ea reprezintă, pe de o parte, venerabila sursă a dezbaterilor contemporane asupra intenționalității și, pe de altă parte, ea reprezintă o reluare a meditației antice asupra naturii subiectului intențional, regăsite în nuce în textele aristotelice și neoplatoniciene. Din aceste două puncte de vedere, credem că

este important să lămurim cum anume, în evoluția medievală a conceptului de intenționalitate, cele două surse antice s-au împletit: scopul articolul nostru este susținerea faptului că preeminența neoplatonismului asupra aristotelismului în constituirea conceptului căutat poate să explice ce anume are propriu gândirea medievală a intenționalității, pentru a putea arăta că această trăsătură proprie constituie terenul de pe care putem stabili un dialog între conceptul propriu zis medieval și cel contemporan de intenționalitate. De fapt, dorim să argumentăm faptul că evoluția treptată a filosofiei latine a secolelor al XIII-lea și al XIV-lea, catalizată de moștenirea neoplatonismului și mai cu seamă de avicennism, a proiectat structuri neoplatoniciene în interpretările date tratatului *Despre suflet* al lui Aristotel și a constituit gradual ideea unei subiectivități active drept suport teoretic al conceptului de intenționalitate. Dacă această teză este cu adevărat argumentabilă, consecințele ei ar putea pune sub semnul întrebării revendicarea ideii de intenționalitate din textele lui Aristotel și, pe de altă parte, ar putea evidenția continuitatea unui concept al subiectivității active de la neoplatonism la scolastica secolelor amintite, ceea ce ar putea fi relevant în constituirea conceptului modern de subiectivitate.

Ideea unor profunde diferențe față de discuțiile contemporane despre intenționalitate a fost deja sesizată de Dominik Perler¹ care, pe lângă faptul că observă în contextul actual o tratare a intenției ca o trăsătură naturală (eventual neuro-fiziologică) a minții și atrage atenția asupra modului în care turnura lingvistică a afectat conceperea intenționalității, sesizează și faptul că, în contextul actual, discutăm despre intenție ca despre un corelativ conceptual al subiectivității active, în vreme ce discuțiile medievale erau centrate pe alternativa dintre pasivitate și activitate în conceperea subiectului. În plus față de această importantă sesizare, am dori să arătăm că discuția asupra raportului

1 Cf. D. PERLER, *Théories de l'intentionnalité au Moyen Age*, J. Vrin, Paris, 2003, p. 36.

dintre activitate și pasivitate reprezintă, de fapt, confruntarea medievală dintre tradiția aristotelică și cea neoplatoniciană, precum și că textele scolastice legate de intenționalitate cunosc o evoluție vizibilă spre o asociere a ideii de intenționalitate cu modelul subiectivității active, abandonând treptat, în spirit sau chiar în literă, modelul peripatetic.

Vom porni de la cele patru definiții pe care le-a oferit intenției Duns Scotus, la sfârșitul secolului al XIII-lea: ele oferă o imagine sintetică a dezbaterilor contemporane lui și a tensiunilor cărora le este supus conceptul căutat²: „acest termen de intenție se rostește în mod echivoc: într-un sens, el se referă la actul voinței, în al doilea sens, el se referă la rațiunea formală din lucru, precum intenția unui lucru de la care se ia diferența, în al treilea rând se referă la concept, iar în al patrulea rând, la o rațiune de a tinde spre obiect”. Textul este valoros din două motive: fiindcă putem recunoaște în el o serie de tradiții diverse de gândire și fiindcă Scotus le concepe ca echivoce, ridicând problema unei tensiuni în conceperea medievală a intenționalității. Astfel, primul sens invocă în mod evident tradiția augustiniană a „voinței care poruncește să existe ca voință”³: intenționalitatea ar putea fi, din această perspectivă, un produs spontan al unei subiectivități întemeiate pe voința activă, fără a ridica problema constituirii unei lumi intenționale a fenomenelor. La acest nivel, intenția poate fi universală, fiind un produs al activității voinței. În al doilea rând, intenția pare a moșteni sensul ontologic al formei aristotelice, inerente obiectului singular și semn al universalității sale, fără ca el să aibă propriu zis vreo legătură cu activitățile noastre mentale. În al treilea rând, recunoaștem tot tradiția aristotelică, dar privită

2 Cf. Duns SCOTUS, *Reportatio Parisiensis*, II, dist. 13, quaestio unica, ed. L. Wadding: „hoc nomen intentio aequivocum uno modo dicitur actus voluntatis; secundo, ratio formalis in re, sicut intentio rei a qua accipitur differentia; tertio modo dicitur conceptus; quarto, ratio tenendi in obiectum”.

3 Cf. AUGUSTIN, *Confesiuni*, VIII, 9.

exclusiv sub aspectul existenței conceptului universal, dar lăsând deoparte aspectul genetic al abstracției⁴. În fine, în al patrulea rând, Scotus se referă la *ratio tenendi in obiectum*, adică la puterea subiectului de surprinde singularitatea obiectului și de a-l cunoaște ca obiect singular. În această serie de definiții putem surprinde cele mai multe probleme pe care și le-a pus gândirea medievală în privința intenționalității: cum poate gândirea să aibă acces la singularitatea obiectului? Câtă realitate are intenția cu care gândirea operează în lumea obiectelor, are ea densitatea ontologică a unei *esse intentionale* sau cel puțin a unei ființe minimale (*ens diminutum*)? Cum pot fi valorificate tradițiile augustiniană, avicenniană și aristotelică în acest complex de probleme? La toate aceste întrebări, așa cum vom vedea din analiza câtorva momente esențiale ale gândirii scolastice, fără a susține proiectul unei exhaustivități, răspunsurile au fost diverse, dar convergente în direcția valorificării unui model al subiectivității active. Să reamintim, însă, într-o primă schiță, sursele peripatetice și neoplatoniciene care au stat la baza acestor discuții.

Este un fapt general cunoscut acela că modelul aristotelic al cunoașterii este determinat de pasivitatea subiectului. În tratatul *Despre suflet*, II, 5 și mai ales III, 4, Aristotel fundamentează un concept propriu al pasivității pentru a putea gândi cunoașterea: „Simțirea constă în a fi mișcat și afectat,

4 În sensul acesta folosește, de exemplu, Toma din Aquino termenul de *intentio* în debutul tratatului său *De ente et essentia* („*intentiones logicas, scilicet genus, speciem et differentiam*”). Este cunoscută, pe de altă parte, obscuritatea și deschiderea spre interpretări multiple a textelor aristotelice dedicate abstracției din *Analiticele Posterioare*, II, 19 și din *Despre suflet*, III, 4. Principala chestiune care rămâne neclară în urma interpretării acestor fragmente este stabilirea singularului ca obiect al cunoașterii, iar în acest sens este decisiv comentariul tomist la tratatul *Despre suflet*, III, 4, care propune o noetică proprie a cunoașterii singularului folosind intenția universală ca intermediar (cf. Toma din AQUINO, *Sentencia libri de anima*, III, 8, 19).

precum am spus, întrucât ea pare a fi o alterare.”⁵ Analogic raportului dintre formă și materie, receptarea universalului în cunoaștere, la orice nivel al ei, trebuie să fie reprezentată de o formă particulară de pasivitate. Această pasivitate este asociată coruptibilității sau insensibilității receptorului, dacă forma care îl afectează este prea intensă sau prea slabă și dacă el are o natură corporală, așa cum se petrece în cazul sensibilității. Dimpotrivă, în absența unui organ corporal, așa cum se petrece în cazul intelectului, pasivitatea lui este echivalentă neafectării lui, ceea ce creează un concept nou și aparent contradictoriu: intelectul receptează fără ca această receptare să îl consume⁶, ceea ce l-a făcut pe Themistius să numească acest intelect „în potență” (nous en dunamei), de unde terminologia latină a reluat această sintagmă prin *intellectus possibilis*⁷. Nimic în această construcție teoretică nu pare să dovedească prezența unei puteri active a intelectului care să tindă spre obiect și să se dovedească oarecum „intențională”. Dar, dincolo de acest aspect pasiv al cunoașterii intelectuale, Aristotel a lăsat indicații vagi legate de o putere activă a intelectului, analogică activității formei asupra materiei⁸. Acest intelect, numit „agent” în tradiția ulterioară, a fost conceput de Aristotel în succesiune cu tipurile de intermediar prezente la fiecare nivel al percepției: știm deja din cuprinsul cărții a II-a a tratatului că, între ochi și culoare, există lumina ca act al transparenței, între organul mirosului și obiectul mirositor există respirația ca act al mișcării aerului și tot așa între imaginație și obiectul cunoscut există intelectul activ ca act al celui posibil. Prin urmare, acest intelect activ poate fi gândit ca o forță catalizatoare a receptivității gândirii. Este el,

5 Cf. ARISTOTEL, *Despre suflet*, II, 5, 416b 33-36.

6 Cf. ARISTOTEL, *Despre suflet*, III, 4, 429b 23-25.

7 Pentru Themistius și pentru întreaga tradiție a conștientizării intelectului posibil, deosebit de intelectul pasiv și coruptibil din finalul capitolului 5 al cărții a III-a a tratatului lui Aristotel, cf. comentariul nostru din ARISTOTEL, *Despre suflet*, Editura Humanitas, București, în curs de apariție, nota 590.

8 Cf. ARISTOTEL, *Despre suflet*, III, 5, 430a 16.

însă, producător de intentiones, în sensurile definite de Scotus? Aristotel nu ne lămurește asupra acestui aspect, deoarece el nu vorbește nicăieri despre activitatea intelectului activ asupra obiectelor cunoașterii. Totuși, în această tăcere a filosofului grec se inserează ideile urmașilor lui greci, arabi și latini, în două sensuri: mai întâi, prin interpretarea teologică (în profund dezacord cu textul original, dar creatoare de noi modele cognitive) a intelectului activ: conform acestei versiuni inițiate de Themistius⁹ și continuate de Avicenna sau de Albert cel Mare, intelectul activ ar fi o instanță divină care garantează producerea cunoașterii, instanță asimilabilă luminii difuzate de soare. Chiar dacă interpretarea nu este neapărat coerentă sensului tratatului *Despre suflet*, ea a permis acestor interpreți corelarea modelului noetic cu teoria iluminării divine, ceea ce a oferit Evului Mediu latin un nucleu al sintezelor între aristotelism, augustinism și avicennism. Cu toate acestea, în urma parcurgerii schemei aristotelice, persistă o întrebare, în ciuda existenței unei teorii a referențialității în *Despre interpretare*: simpla realizare a unor *passiones animae*¹⁰ poate oare conduce la mai mult decât simpla cunoaștere a universalului, adică la surprinderea naturii intime a esenței individuale? În cele din urmă, modelul aristotelic rămâne, din acest punct de vedere, o schiță incompletă, cel puțin pentru urmașii lui, în care Aristotel a apărut universalitatea cunoașterii, eliberând obiectul cunoscut de materialitatea lui: „simțul este receptor al formelor sensibile fără materie, așa cum ceara receptează amprenta inelului fără aur”¹¹. Toma din Aquino a încercat să precizeze faptul că „nu singularitatea intră în contradicție cu inteligibilitatea, ci materialitatea”¹², însă precizarea lui este mai degrabă principiul unei construcții proprii, menite să completeze edificiul peripatetic în speranța de a

9 Cf. ARISTOTEL, *Despre suflet*, traducerea citată, nota 624.

10 Cf. ARISTOTEL, *Despre interpretare*, 16a 3-8.

11 Cf. ARISTOTEL, *Despre suflet*, II, 12, 424a 17-21.

12 Cf. Toma din AQUINO, *De unitate intellectus contra averroistas*, 109.

argumenta capacitatea cunoașterii singularului din perspectiva filosofiei peripatetice.

Ceea ce știau însă prea puțin medievalii care au dezbătut problema intenționalității era faptul că tradiția comentatorilor greci și arabi ai tratatului lui Aristotel, din perspectiva cărora îl citeau ei înșiși, încercaseră textul de conotații neoplatoniciene, între care cele mai notabile erau lectura teologică a intelectului agent și insistența asupra descoperirii în schemele aristotelice a unor structuri intenționale. Din această lectură neoplatonizantă au rezultat mai multe teorii ale intenției în tradiția latină medievală. Dar, pentru a le prezenta și pentru a sesiza în ele prezența schemelor peripatetice și a interogațiilor neoplatonismului, să remarcăm mai întâi principalele trăsături ale conceperii subiectului în tradiția plotiniană și procliană.

Insistând asupra laturii eschatologice a peregrinării sufletului în lume, repetând imperativul platonice al „fugii de lume” și integrând această peregrinare a sufletului în procesiunea automanifestării transcendenței până la nivelul singularelor care tind, la rândul lor, spre sursa transcendentă care se manifestă în ele, Plotin a gândit sufletul ca pe o realitate activă al cărei imperativ fundamental este descoperirea propriei naturi ca o expresie a activității de manifestare a inteligenței și a sufletului universale. Din acest motiv, el a deschis o polemică radicală cu teoria aristotelică a percepției în *Enneada* a IV-a, tratatul 5, *Despre vedere*. Reluând aici teoria platoniciană a vederii din *Timaios*, moștenită de fapt de la Empedocle, Plotin propune o reformă a conceptului de intermediaritate, necesar în aristotelism oricărei percepții. Pentru Plotin, intermediaritatea ne-ar fi inutilă deoarece subiectivitatea noastră nu are o structură pasivă, ci este o forță activă care cunoaște lucrurile proiectând asupra lor universalul. Avem în această susținere o primă formă, primitivă, a teoriei intenționalității: „sufletul rămâne în sine însuși și trebuie să folosească lumina ca pe un baston pentru a atinge <obiectul vizibil>” (*Enneada* a IV-a, 5,

4) și „Fiecare dintre ființe are un act care este o copie a ei, care există de îndată ce există și ea și care, cât timp <ființa aceea> persistă, acționează mai mult sau mai puțin la distanță [...] Iar când acționează departe, trebuie să considerăm că <actul acesta se află> acolo unde este și sursa lui și are tot atâta putere pe cât se întinde <acțiunea sursei sale>. În cazul ochilor, acest fapt poate fi sesizat la viețuitoarele cu ochi strălucitori, cărora lumina le iese din ochi. La fel și în cazul acelor viețuitoare care au strâns în ele foc și care, când își desfac aripile, iluminează în afară” (Enneada a IV-a, 5, 7). Exemplele plotiniene propun schema unei intenționalități conforme celei de-a patra definiții date de Scotus („ratio tenendi in obiectum”) și ele se asociază cu o serie de descripții ale subiectivității active plotiniene¹³. În plus, Plotin folosește un termen căruia îi conferă, probabil primul, o valoare filosofică: probole, care înseamnă inițial străfulgerare, aruncare, dar pe care Plotin îl folosește cu sensul de proiecție¹⁴. Termenul susține pentru Plotin ideea unei subiectivități active, care înlocuiește modelul pasivității aristotelice și care are o carieră filosofică ulterioară pentru Proclus; în Comentariul la Cartea I a Elementelor lui Euclid, Proclus afirmă: „intelectul discursiv privește la cele din afară, dar contemplându-le pe cele interioare și folosindu-se de proiecții ale universalilor [probolais chromenon ton logon]”. Intuiția plotiniană a proiecției devine, în acest fragment, teorie a intenției care se dirijează spre obiect pentru a-i surprinde esența, iar aceste „proiecții” intenționale sunt universalile imateriale. Dar pot ele surprinde cu adevărat particularul material? Se constituie ele într-o lume aparte? Dau ele o structură subiectului? Sunt date eterne sau producții ale subiectului? La aceste întrebări textul lui Proclus nu răspunde direct, păstrând totuși doctrina eternității inteligibilelor, consecvent spiritului neoplatonismului.

13 Cf., de exemplu, *Enneade*, III, 1, 4 etc.

14 Cf. *Enneade*, V, 5, 7.

Este apoi binecunoscut faptul că tradiția neoplatonismului grec a fost livrată, sub forma unor manuscrise cu paternități corecte sau sub forma unor apocrife, culturii arabe. Fără a aborda detaliile acestei transmisii și fără a pretinde o filiație directă de la conceptul de probole lansat de neoplatonismul clasic la intenționalismul lui Avicenna, să reținem faptul că avicennismul a lansat pentru prima oară o doctrină a intenționalității, chiar dacă în termenii ei primari ea seamănă frapant cu doctrina neoplatoniciană a proiecției. Problema principală a noeticii avicenniene este descripția percepției sensibile și intelectuale ca o succesiune graduală de intentiones, desfășurată pe cinci trepte¹⁵, în care intențiile de cunoaștere se constituie într-o lume aparte de subiectul care le generează și de obiectul căruiia îi corespund: numai în felul acesta ele pot ilustra într-o formă unică multiplicitatea individualelor, numai astfel pot surprinde universalitatea lor și pot realiza corespondența dintre minte, lucru și divinitatea dătătoare de forme, identificată de Avicenna cu intelectul agent aristotelic¹⁶. Exemplul liniei pe care simțul o

15 Sensibilitatea, simțul comun, imaginația, estimativul și memoria.

16 Cf. AVICENNA, *Liber de anima sive sextus naturalibus*, I, 5, ed. S. van Riet, Louvain, 1972, p. 72 sqq.: „Diferența dintre a avea aprehensiunea unei forme și aceea a unei intenții este următoarea: simțul interior și cel exterior au simultan aprehensiunea formei, dar simțul exterior mai întâi are aprehensiunea ei și apoi o redă celui interior, precum o oaie are aprehensiunea formei lupului, adică figura, felul de a fi și culoarea lui, dar simțul exterior al oii are mai întâi aprehensiunea lor și apoi simțul ei interior. În schimb, intenția este conținutul aprehensiunii privind obiectul sensibil, deși nu simțul exterior este cel care are mai întâi aprehensiunea lui, precum oaia își realizează aprehensiunea ce o are despre lup, adică de a se teme și de a fugi, deși simțul ei exterior nu are deloc aprehensiunea acestui fapt.” Sau, relativ la formarea intenției sensibile: „Dacă însă dorești să afli care este diferența dintre lucrarea simțului extern, aceea a simțului formator și lucrarea facultății formative, fii atent la situația unei picături de apă în cădere, și vei vedea o linie dreaptă, și fii atent la situația unei drepte a cărei extremitate se mișcă în cerc și vei vedea un cerc. Căci este imposibil să ai aprehensiunea unui lucru, a unei linii sau a unui cerc dacă nu l-ai privit frecvent, dar este imposibil ca simțul extern să îl vadă de două ori,

percepe în cazul căderii succesive a picăturilor de apă este expresia cea mai familiară a intenționalismului avicennian, alături de celebra analiză a termenului *equinitas*: intenția prin care cunoaștem un cal este simultan singulară și plurală, particulară și universală: „Deci cabalitatea, întrucât în definiția ei se reîntâlnesc mai multe, este comună, dar în măsura în care se referă la niște proprietăți și accidente desemnate, este singulară. Prin urmare, cabalitatea în sine este doar cabalitatea [*equinitas ergo in se est tantum equinitas*]”¹⁷.

Schița avicenniană a intenționalității a fost fundamentul conceptului medieval latin de intenționalitate. În acest context, putem reține asocierea progresivă, de la neoplatonism la avicennism, a teoriei subiectivității active și a teoriei intenției. Această asociere a întâlnit, așa cum vom vedea, pe terenul filosofiei latine, noetica aristotelică pe care a încercat să o adapteze în câteva rânduri doctrinei intenționalismului, pentru ca în cele din urmă această noetică să fie abandonată în favoarea unei simple asocieri între un nou model al subiectului activ și o nouă teorie a intenției. Pentru ca acest lucru să se producă, a fost nevoie de o succesiune de generații care a regândit teoria intenției: vom propune mai jos o împărțire a lor în trei grupe, deși suntem conștienți că autorii pe care ni i-am ales nu acoperă lista mult mai bogată a discuțiilor medievale despre intenționalitate, ci mai degrabă ar putea fi reprezentativi pentru câteva mișcări intelectuale în care am urmărit evoluția solidară a ideii de subiectivitate activă de origine, credem, plotiniană și a ideii de intenționalitate, elaborată treptat de filosofia arabă și latină.

ci el îl vede doar acolo unde este. Dar atunci când el este descris în simțul comun și este îndepărtat înainte ca forma simțului comun să fie distrusă, simțul comun are aprehensiunea lui ca și cum ar fi acolo unde fusese și ca și cum ar fi acolo unde chiar este <acum> și vede o traiectorie circulară sau dreaptă. Acest lucru nu se poate în vreun fel raporta la simțul extern, ci facultatea formativă are aprehensiunea acestora două și le dă o formă deși lucrul pe care tocmai l-a părăsit s-a distrus”.

17 Cf. AVICENNA, *Metafizica*, V, 1, ed. S. van Riet, Louvain, 1980, p. 229.

Astfel, am așeza într-o primă grupă pe Albert cel Mare, primul autor care a oferit o sinteză a intenției avicenniene și a noeticii aristotelice și pe Toma din Aquino, care a încercat o reabilitare a inteliecției pasive chiar din perspectiva doctrinei intenționalității. Într-o a doua grupă ar putea figura autori ca Petrus Aureolus, Dietrich din Freiberg sau Duns Scotus, care au format diverse teorii ale intenției folosind elementele tradiției și plecând de la premise de lucru radical diverse și, în cele din urmă, i-am reține pe Ockham și pe Pierre de Jean Olivi ca autori care au eliminat din teoria intenționalității multe din premisele peripatetice, degajând, fiecare în felul său, conceptul unei subiectivități active.

În cazul lui Albert cel Mare, neoplatonizarea corpus-ului aristotelic este un fapt curent întâlnit în comentariile sale. Maestru al confluenței tradițiilor, Albert studiază tratatul *Despre suflet* în lumina avicennismului și a comentariului lui Averroes, iar stilul comentariilor sale poate fi înțeles doar din perspectiva faptului că ele nu beneficiaseră încă de experiența marilor sciziuni intelectuale ale anilor 1268-1277, în care tradiția comentariilor arabe la textele aristotelice fusese supusă unei veritabile judecăți a teologiei creștine. Astfel, el comentează textul lui Aristotel din *Despre suflet*, II, 5 într-un capitol numit *Digressio* declarans gradus abstractionis et modum unde introduce nivelele intenției avicenniene în sistemul aristotelic, reținând universalitatea lor: „să spunem așadar că orice act de percepere înseamnă receptarea formei celui perceput, dar nu potrivit ființei sale pe care o are în el cel perceput, ci după cum el este intenția și specia acestuia sub care se achiziționează o cunoaștere a celui perceput, sensibilă sau intelectuală”¹⁸. Urmând nivelele avicenniene, pentru Albert această situație înseamnă o progresivă realizare a universalului, astfel încât intenția supremă, realizată la nivelul intelectului,

18 Cf. Albertus MAGNUS, *De anima*, ed. Clemens Stroick, 1968, II, 3, 4, p. 101: „[...] omne apprehendere est accipere formam apprehensi, non secundum esse quod habet in eo quod apprehenditur, sed secundum quod est intentio ipsius et species sub qua aliqua sensibilis vel intellectualis notitia apprehensi habetur”.

este chiar universalul. El nu amintește aici teoria avicenniană a indiferenței universalului, dar îi urmează etapele și încearcă adaptarea lor în contextul aristotelic.

Toma din Aquino realizează un pas important în rafinarea conceptului de intenționalitate, deși nu are o teorie proprie a intenției. Ca un ecou al deosebirii aristotelice între substanța primă și cea secundă, deosebind între o *intentio prima*, adresată singularului, și *intentio secunda*, adresată universalului, Toma din Aquino reține din teoria avicenniană faptul că intelectul este capabil să cunoască singularele prin intențiile pe care le propune, iar când comentează tratatul Despre suflet, nu uită să formuleze o teorie a cunoașterii singularului, absentă din textul aristotelic¹⁹. Astfel, el propune o reformă a obiectului intelectului, care nu este universalul, ci obiectul concret a cărui experiență este premisa unei achiziții a universalului, de care obiectul este „dezigolit” și pe care intelectul îl reține. Dar faptul că intelectul reține universalile nu înseamnă că ele ar fi altceva decât niște simple mijloace de cunoaștere: „Specia inteligibilă se raportează la intelect ca fiind ceva prin care intelectul înțelege [...] dar ceea ce se înțelege în primul rând este lucrul pentru care specia inteligibilă este o asemănare”²⁰. Aici species rămân doar un simplu mijloc de cunoaștere: Toma din Aquino înțelesese foarte clar faptul că, dacă admitem că universalul este exclusiv obiectul științei, atunci putem concepe o activitate a intelectului independentă de diversificarea lui prin experiența empirică și că putem ajunge astfel la teoria averroistă a intelectului unic pentru toți oamenii²¹ și că prin negarea cunoașterii singularelor putem submina și teza cunoașterii divine a singularelor, dacă admitem că persoana

19 Cf. Toma din AQUINO, *Sentencia de anima*, III, 8, 19.

20 Cf. Toma din AQUINO, *Summa theologica*, I, q. 85, a. 2: „Species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus... Sed id quod intelligitur primo est res cuius species intelligibilis est similitudo”. Expresiile species intelligibilis și intentio intelligibilis, ca și species sensibilis și intentio sensibilis funcționează sinonim în opera tomistă.

21 Cf. Toma din AQUINO, *De unitate intellectus contra averroistas*, 106-112.

funcționează după chipul și asemănarea divinității. Or, cum una din marile dezbateri ale lumii universitare catolice a anilor 1270 a fost ideea cunoașterii divine a singularelor văzută ca o dovadă a continuității ierarhiei lumii²², Toma din Aquino a înțeles argumentarea ideii că Dumnezeu poate cunoaște singularele²³ ca pe un imperativ teologic. În felul acesta, el a adaptat ideea pasivității aristotelice la o teorie a universalului achiziționat, constituit ca intentio în al doilea sens dintre cele patru enunțate de Scotus. Din acest motiv, teoria acestei „intenții” nu este decât în sens echivoc „intenționalistă”, fiindcă ea nu privilegiază capacitatea subiectului de a tinde spre un obiect, ci ea dorește să acorde teoria pasivității aristotelice cu exigențele teologice ale cunoașterii divine și umane a singularelor.

O abordare total diferită a problemei intenționalității întâlnim la alți trei autori ai secolului al XIII-lea, care încearcă, fiecare din perspectivă proprie, să reabiliteze conținutul ființei intenționale, văzând intenția fie ca pe un produs al intelectului prin care acesta receptează singularitatea obiectului, fie ca pe un spațiu intermediar al cunoașterii între subiect și obiect, adevărată lume fenomenală, fie ca pe o ființă minimală (*ens diminutum*) a constituirii realului ca obiect al cunoașterii. Autorii care au susținut aceste teorii ar putea fi clasificați într-o a doua grupă față de Albert și Toma, atât cronologic cât și prin importanța pe care o acordă ideii subiectivității active, chiar dacă ei nu renunță neapărat, cel puțin în primele două cazuri enumerate, la modelul aristotelic. În primul caz, Dietrich din Freiberg, unul dintre dominicanii care au reprezentat pentru secolul al XIII-lea cu succes neoplatonismul latin²⁴, s-a îndepărtat considerabil de teoria to-

22 Cf. Albertus MAGNUS, *De quindecim problematibus*, 10, sau, dintre pozițiile condamnate de episcopul Etienne Tempier al Parisului la 1277, propoziția 3 (în volumul *Despre eternitatea lumii*, fragmente sau tratate, antologie de filosofie medievală, ed. IRI, București, 1999).

23 Cf. *Summa theologica*, I, 14, 11, *Utrum Deus cognoscit singularia*.

24 Cf. R. IMBACH, „Le néoplatonisme médiéval, Proclus latin et l'école dominicaine allemande”, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théolo-*

mistă a universalului abstras ex parte obiecti, declarându-l creație a intelectului²⁵ pentru a putea crea o teorie a referinței intelectului la obiecte: intenția devine, pentru prima dată în istoria acestui concept, mai mult decât un instrument pe care intelectul, eventual, îl proiectează asupra obiectului. Fiind o creație a intelectului, intenția plasează intelectul uman în analogie cu intelectul creator divin, ceea ce implică o serie de exigențe teologice semnalate deja când am amintit lectura teologică de origine neoplatonică a analogiei aristotelice dintre intelectul activ și lumină. Astfel, intelectul creează intenții independente de cunoaștere și care fac posibilă cunoașterea: „dacă ne-am aștepta, așadar, la o relație de cauzalitate între intelect și asemenea obiecte ale sale, este necesar să o găsim mai degrabă dinspre intelect către lucruri decât invers” și „intelectul constituie din propria sa rațiune fiecare lucru în ființa sa quidditativă”²⁶. Ultima afirmație l-a determinat de altfel pe Kurt Flasch să recunoască un kantianism avant la lettre în intenționalismul lui Dietrich, deși D. Perler reține mai degrabă exigențele teologice ale capacității intelectului uman de a accede la cunoașterea divină prin asemănare cu ea pentru a explica acest intenționalism²⁷.

Unul dintre cele mai interesante cazuri de autor care a depus un real efort în direcția asimilării aristotelismului într-o teorie intenționalistă a fost Petrus Aureolus²⁸. Într-o polemică cu Her-

giques, 1978, pp. 427-448.

25 Cf. A. de LIBERA, „Le problématique des intentiones primae et secundae chez Dietrich de Freiberg”, in K. FLASCH (Hrsg.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg, 1984, pp. 68-94.

26 Cf. *De origine rerum praedicamentarium*, cap. 5, n. 21: „si igitur inter intellectum et huiusmodi sua obiecta attenditur aliqua causalitas, necesse est prius ipsam inveniri potius apud intellectum respectu rerum quam e converso”; cap. 5, n. 33: „intellectus unamquamque rem ex propria ratione in esse quidditativo constituit”.

27 Cf. D. PERLER, op. cit., p. 78.

28 Cf. D. PERLER, „Peter Aureol vs. Hervaeus Natalis on intentionality”, in *Archives d'Histoire Litteraire et Doctrinales du Moyen Age*, 61, 1994, pp. 227-262.

vaeus Natalis, el încearcă să abiliteze de pe poziții averroiste o teorie a necesității unei *esse intentionale* în cunoașterea obiectelor singulare. El admite, ca punct de plecare, noetica aristotelică în versiunea sa averroistă: pentru Averroes, cunoașterea trebuia să dispună, pentru a fi adevărată, de două subiecte, dintre care unul este intelectul posibil, iar celălalt este imaginația, tot așa cum în cazul simțurilor constituirea obiectului sensibil presupune existența lui într-o materie și receptarea lui într-o facultate sensibilă²⁹. Dar singura facultate activă, din acest punct de vedere, pentru Aureolus, este imaginația, rezervând intelectului posibil principiul aristotelic al pasivității absolute. În spațiul imaginației se instaurează astfel obiectul cunoașterii, receptat în universalitatea lui de către intelectul posibil. Dar în spațiul imaginației, obiectul are o ființă intențională (*esse intentionale*) și, din acest motiv, Aureolus redenumeste conceptele lui Averroes printr-o nouă terminologie și opune ființa obiectivă a intenției (*esse obiectivum*, sinonimă cu *esse intentionale*) ființei universale și formale din intelectul posibil (*esse formale*). De fapt, contribuția lui Aureolus este importantă sub două aspecte: distincția lui supraviețuiește, prin Francisco Suarez, până la distincția dintre conceptele formale și obiective din Meditația a III-a a lui Descartes, dar și pentru că el atrage atenția asupra faptului că intenția poate fi o construcție a imaginației corespondente obiectului singular indistinct, dar diferit ca esență de universalitatea oglindirii sale în intelect: „intențiile nu sunt actele însele ale înțelegerii [...] și nici tocmai obiectul cunoscut în măsura în care întemeiază o relație cu actul înțelegerii, astfel încât o asemenea relație este doar o intenționalitate în sens abstract, ci este însuși conceptul obiectiv format prin intelectul care cuprinde în chip indistinct concepția pasivă și lucrul care este conceput de către el”³⁰.

29 Cf. AVERROES, *Commentarium magnum in Aristotelis libros de anima*, edidit F. Stuart Crawford, Massachussets, 1953, p. 400.

30 Cf. Petrus AUREOLUS, *Super librum Sententiarum*, dist. 23, ed. D. Perler, op.cit., p. 260: „[...] Intentiones non sunt ipsi actus intelligendi (...) nec etiam obiectum cognitum ut fundat relationem ad actum intelligendi, sic

O altă versiune a teoriei intenționalității a formulat Duns Scotus, pentru care intenția în cel de-al patrulea sens dintre cele definite la începutul analizei noastre are o întemeiere teologică: dacă Dumnezeu nu ar fi avut intenția individualelor în creație înaintea intențiilor universale, creația nu ar mai fi putut fi realizată *ex nihilo*³¹. Și, cum intelectul uman seamănă intelectului divin, el însuși trebuie să se adapteze acestei cunoașteri a individualului și să descopere esența individuală a obiectului cunoscut. Dar, așa cum a observat D. Perler³², principala problemă a lui Scotus este să explice cum poate trece gândirea unei realități imateriale la surprinderea unei esențe materiale. Intermediaritatea dintre aceste două forme ale realului este realizată de conceptul scotist al intenției: „obiectul, în măsura în care are ființă în intelect, nu are ființă reală, ci doar intențională”³³. Ființă intermediară între material și spiritual, realitate minimă (*ens diminutum*), intenția prezintă în cunoaștere certifică înrudirea intelectului uman cu cel divin și capacitatea acestora de a se orienta spre individuale.

Cu acești trei ultimi autori amintiți, gândirea latină conturează existența unei ontologii regionale a intenției: pentru ca gândirea să aibă referință, în opinia lor, trebuie să existe o realitate intermediară care să permită realizarea acestei funcții. Totuși, față o asemenea poziție, cei doi autori pe care i-am situat în expunerea noastră în a treia grupă, Pierre de Jean Olivi și William Ockham, au reacționat cu o evidentă rezervă. În opinia lor, o asemenea ontologie regională nu are nici o semnificație, ci intenția trebuie să exprime însuși conținutul intelectului: dacă am traduce în termeni analogici o asemenea poziție, ea ar putea fi, eventual, reformulată astfel: lumea intențională nu

quod huiusmodi relatio sit intentionalitas in abstracto [...] sed est ipsemet conceptus obiectivus per intellectum formatus claudens indistinguibiliter conceptionem passivam et rem quae concipitur per ipsum”.

31 Cf. Duns SCOTUS, *Ordinatio*, I, dist. 36.

32 Cf. D. PERLER, *op.cit.*, p. 109

33 Cf. Duns SCOTUS, *Ordinatio*, I, dist. 3, p. 1. n. 260.

este independentă de activitatea intelectului și nu este doar un act al imaginației disponibile pentru intelect, ci exprimă însăși natura intelectului orientat spre obiecte.

Cei doi autori diferă, totuși, prin întemeierea pe care o dă fiecare acestei critici: pentru Olivi, conceptul voinței întemeiază orientarea intelectului spre obiecte: intelectul rămâne intențional astfel fără a avea nevoie de o intermediaritate, ci colaborarea lui cu voința (concept de origine augustiniană) îi determină valoarea activă. Absența intermediarității în cunoaștere instituie subiectivitatea activă a cărei schiță o formulase, așa cum am văzut, Plotin și pe care Olivi o exprimă în termeni clari: „chiar dacă facultatea de cunoaștere, prin dispoziția ei, și specia, prin acțiunea cognitivă, sunt informate în chip diferit, totuși nu se poate realiza o acțiune de cunoaștere decât dacă <intelectul> s-a orientat mai întâi spre obiect, astfel încât aspectul intenției sale este în chip actual convertit și direcționat spre obiect”³⁴. Această „direcționare” spre obiecte a intelectului dă valoare intenționalității sale și declanșează o critică a modelului aristotelic al intelectției pasive.

Ockham este și el, la fel de radical ca și Olivi, contra oricărui intermediar în cunoaștere, fără a mai susține neapărat o structură intențională a intelectului. Pentru el, natura însăși a universalului este referențială: „fiecare universal este o anumită intenție a sufletului care semnifică mai multe, iar el poate sta pentru aceste semnificate”³⁵. Din acest motiv, nu mai este nevoie propriu-zis de un intermediar intențional, deoarece natura de semn a universalului suplinește această funcție: „în nici o cunoaștere intuitivă, sensibilă sau intelectuală nu se con-

34 Cf. P. de Jean OLIVI, *Summa quaestionum*, q. 72, ed. Jansen, 1924, vol. III, p. 9: „[...] quantumcumque potentia cognitiva per habitum et species ab actione cognitiva differentes sit informata, non potest in actionem cognitivam exire nisi prius intendat actualiter in obiectum, ita quod aspectus suae intentionis sit actualiter conversus et directus in obiectum”

35 Cf. W. OCKHAM, *Summa logicae*, I, 25: „quodlibet universale est quaedam intentio animae significans plura pro quibus significatis potest supponere”.

stituie nici un lucru în ființă astfel încât să fie un anume mediu între lucru și actul cunoașterii. Dar eu spun că lucru este văzut sau receptat nemediat, fără nici un mediu între el și actul <cunoașterii>”³⁶.

Chiar dacă am oferit doar o schiță rezumativă a principalelor poziții legate de problema intenționalității în discuția secolilor al XIII-lea și al XIV-lea, apelând numai câțiva autori, deși lista lor ar fi putut continua³⁷, este posibil să formulăm câteva concluzii care pot orienta traseul istoric al problemei intenționalității: cât privește sursele antice ale conceptului de intenționalitate, este interesant să reținem originea lor neoplatoniciană fundamentată pe teoria subiectivității active. Apoi, trebuie să remarcăm faptul că invocarea lui Aristotel în contextul reconstrucției în general a teoriei intenționalității nu înseamnă decât refacerea traseului medieval al comentariilor la tratatul *Despre suflet*, deoarece în această perioadă, mai întâi în cultura arabă și apoi în cea latină, tradiția comentariilor a fost intens neoplatonizată și a generat adevăratele teorii ale intenționalității. O a treia concluzie, care depășește de această dată cadrul pur istoric, ține de faptul că suportul medieval al discuțiilor despre intenționalitate a fost o progresivă instaurare a unei subiectivități active, în ciuda ezitărilor pe care le-au cunoscut aceste teorii în încercarea unor autori de a adapta teoria avicenniană a intenționalității modelului subiectivității pasive propuse de Aristotel.

36 *Ordinatio*, I, dist. 27, q. 3: „in nulla notitia intuitiva, nec sensitiva nec intellectiva, constituitur res in quocumque esse quod sit aliquod medium inter rem et actum cognoscendi. Sed dico quod ipsa res immediate, sine omni medio inter ipsam et actum, videtur vel apprehenditur.”

37 Am lăsat deoparte autori ca Alexander din Hales, Henri din Gand, Hervaeus Natalis sau Johannes Buridan, care nu au o mai mică importanță în contextul discuțiilor medievale despre intenționalitate, fără a dori să minimalizăm importanța lor, deși urmărim în acest studiu doar clarificarea unor linii directe ale problemei căutate, pentru a putea prefața printr-o schiță istorică lucrările acestui coloevui.

INTENȚIONALITATEA ÎN ICONOCLASMUL BIZANTIN

CONCEPTUL DE RELAȚIE INTENȚIONALĂ

ÎN *ANTIRRETICELE* PATRIARHULUI NICHIFOR

Marius CONSTANTINESCU

Intentionality in the Byzantine Iconoclast Period: The concept of Intentional Relation in Patriarch Nicephorus's *Antirrheticus*. In this article, I intend to point out the specificity of the theme of intentionality in the field of Byzantine iconoclasm. In this context, the icon is the privileged object of seeing. I focus upon the work of Patriarch Nicephorus (758-828) which defines the icon as intentional relation. I intend to show how the entire conceptual structure used by Nicephorus to legitimate the existence of the icon can offer a new philosophical perspective on the concept of intentionality. It is the concept of *schésis* that stands for a certain type of intentionality between the person seeing and the object seen. It is a spiritual intentionality, since what I intend in the icon is not its empirical image but the model the icon itself relates to. I will also stress the efficacy of *schésis* in relation to the Aristotelian category of *pros ti* since *schésis* designates the intimate intentional relation between the act of seeing and the image it sees.

Textele la care ne vom referi în acest studiu dedicat conceptului de relație intențională (*schésis*), așa cum a fost el elaborat de către gândirea bizantină iconofilă, au fost scrise în secolul IX, în plină criză iconoclastă. Reunite sub numele de *Antirreticele*¹, ele reprezintă una dintre cele mai semnificative opere ale Patriarhului Nichifor.

1 *Antirreticele* au fost editate în anul 1860 în patrologia greacă, ediția Migne, dar stabilite deja de Angelo Mai în 1849, după un manuscris de la Biblioteca din Vatican (Vat. 682). Era prima ediție după cea a lui Anselme Banduri „*Conspectus operum Sancti Nicephori Patriarchae CP...cum interpretatione latina, Notis et VIII Dissertationibus criticis Dogmaticis*”

Veritabil exercițiu al gândirii și al inovației conceptuale, demersul teoretic al patriarhului nu oscilează doar între o argumentare trinitară și hristologică a fenomenului iconic, ci trădează de asemenea un genuin discurs speculativ asupra imaginii. Originalitatea *Antirreticelor* se datorează astfel unei abordări hermeneutice a imaginii ca obiect vizat (*stochasma*) de către privirea care o contemplă (intenționalitatea privirii), nu pe terenul delicat și subtil al teologiei, ci pe solul riguros al filosofiei². Nu este vorba însă de o scurtcircuitare eidetică între cele două discursuri, ci de o argumentare logico-filosofică a imaginii cu o finalitate evident teologică. Exersarea unui limbaj filosofic și a unui anumit vocabular conceptual aristotelic nu avea alt scop decât să confere discursului teologic al imaginii gravitatea și coerența speculativă specifice unei argumentări eficiente și persuasive. Ea va căpăta aspectul unui *organon* îndreptat împotriva celui care trebuia combătut, iconoclastul. Așadar, exercițiul filosofic nu se va mai exercita în orizontul meditației dezinteresate al milezienilor, ci în cel al strategiei, al subterfugiului, al adaptării la circumstanțe, al schimbului, al relației, al eficienței, într-un cuvânt în cel al economiei³.

et Historicis, studio et opere Domini Anselmi Banduri, Rafusini (1705), și după fragmentele editate de către Combefis și Canisius Basnage. Codex Parisinus 911, este singurul manuscris care dovedește faptul că Nichifor este autorul acestor texte. Această versiune este tradusă pentru prima oară într-o limbă modernă de către Marie-José MONDZAIN: *Discours contre les iconoclastes. De notre bienheureux père et archevêque de Constantinopol Nicephore ; Discussion et Réfutation des bavardages ignares, athée et tout à fait creux de l'irréligieux Manon contre l'incarnation de Dieu le Verbe notre sauveur*, traducerea, prefața și notele Marie-José Mondzain, Klincksieck, Paris, 1990. În cele ce urmează, urmărim traducerea franceză, urmărind însă originalul grec și indicând paginația din *Patrologiae Graecae* (cu inițialele PG).

- 2 G. LADNER, „Origin and Significance of the Byzantine Iconoclastic Controversy“, in *Images and Ideas in the Middle Ages*, 1983, pp. 35-71 și „The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy“, in *idem*, pp. 73-111.
- 3 Vezi Marie-José MONDZAIN, *Image, Icône, Economie. Les Sources Byzantines de l'imaginaire contemporaine*, Seuil, Paris, 1990.

Teoria nichiforiană a imaginii va da naștere la două teme fundamentale: doctrina relației intenționale (schésis) și omonimia iconică. Intenția acestei teorii vizează articularea unui discurs teoretic capabil să ofere un control rațional al imaginii⁴, să combată doctrina iconoclastă⁵, dar și să corecteze viziunea neoplatonică a lui Ioan Damaschin din prima perioadă iconoclastă. Surprinsă atât la nivel teologic, social-politic cât și filosofic, teoria icoanei trebuia să actualizeze o întreagă constelație conceptuală într-un discurs unitar ce viza definirea icoanei ca prezență intențională și asemănare formală.

Punctul de plecare al acestei noi teorii a imaginii artificiale îl va constitui marcarea diferenței dintre teologie și economie⁶. Această diferență îi va permite lui Nichifor să instaureze problema icoanei pe un alt teren decât cel al teologiei, și anume filosofia. Diferența⁷ va deveni conceptul operator ce va genera o altă serie de distincții: economia trinitară – economia întrupării; economia întrupării – economia simbolică ce va angaja la rândul ei o altă distincție, și anume cea dintre similitudinea esențială și naturală (homoousia) – asemănarea relativă, artificială și convențională (homoiosis). Pe fundalul acestei ultime distincții se vor grefa

4 Vezi H. BELTING, *Likeness and presence. A History of the Image before the Era of Art*, trad. Edmund Jephcott, University of Chicago Press, 1944.

5 P. LEMERLE atrage atenția asupra erorii de a incrimina conflictul imaginii drept o perioadă a eclipsei cunoașterii. El caracterizează acest conflict drept un stimulent al cunoașterii și nu doar un steril conflict sângeros. Vezi P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantine*, Paris, PUE, 1971, p. 75. Vezi și L. BRUBAKER & J. HALDON, *Byzantium in the Iconoclast Era*, ca. 680-850. The Sources, Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek Studies University of Birmingham, Ashgate, 2001 dar și André GRABAR, *L'iconoclasme byzantine*, Paris, 1984.

6 Patriarhul NICHIFOR, *Discours contre les iconoclastes*, op.cit., p. 88; PG 100 I 248 C 21 – 248 D 22. Preferăm termenul de economie și nu cel de iconomie pentru a nu restrânge acest concept doar la semnificația sa teologică. Nu va fi vorba prin urmare de un simplu accident omonimic, ci de o adevărată polisemie a termenului: plan, administrare, providență, adaptare la circumstanțe etc.

7 *Ibid.*, op. cit, PG 100 I 257 A 23.

două tipuri de relații, și anume relația logică (pros ti) și relația intimă, intențională (schésis). Toate aceste cupluri formează osatura unei consistente articulații conceptuale: circumscriere (perigraphe), înscriere (graphie), imitația abstractă (mimesis), vidul intențional (kenosis), obiectul vizat de către privire (stochasma) etc.

Particularitatea acestui tip de intenționalitate, desemnat prin categoria relațională intimă (schésis), reiese din relația tripartită dintre: privitor (cel care contemplă icoana), icoana (indicele privirii) și modelul icoanei (non-obiectul vizat de către privire). Avem aici două tipuri de relații. O primă relație este cea logică și se aplică icoanei și modelului său. Ea vizează raportul de interdependență ai termenilor corelativi specifici unei relații logice de tipul dublei implicații. Așadar, icoana nu poate exista decât în măsura în care există modelul, și vice versa, modelul nu există decât în măsura în care există corelativul său. O dată stabilită această relație necesară dintre cei doi termeni, se suprapune peste acesta cel de-al doilea tip de relație, și anume relația de intenționalitate intimă, afectivă dintre privitor și modelul său (Imaginea naturală)⁸. Din simplu corelativ, icoana devine, în acest caz, posibilitatea însăși a manifestării modelului, făcând astfel posibilă intenționalitatea privirii. Actul privirii icoanei se desfășoară în trei etape. O prima etapă este cea a privirii estetice, ce vizează icoana ca o simplă reproducere artistică; o a doua etapă este cea a privirii noetice ce vizează icoana ca spațiu vid; iar ce-a de-a treia etapă corespunde relației de intenționalitate intimă dintre privitor și modelul icoanei. În acest caz, obiectul vizat de către privire este un non-obiect, ce se oferă privii prin absența sa plină de har. Obiectul este prin

8 Pentru a evita confuzia terminologică a termenului grec *eikon*, vom preciza încă de la început următoarea distincție. Sintagma *Imagine naturală* desemnează, la nivel intratrinitar, pe Hristos, ca *eikon* al Tatălui. În schimb, *imaginea artificială* definește icoana, înțelesă ca imagine derivată, relativă a modelului în orizontul creației.

exelență spiritual, iar icoana este locul privilegiat al acestei relații intenționale.

Afirmației iconoclastului: „Dacă icoana este bună atunci ea este consubstanțială (homousia) cu cel căruia îi este icoană”, Nichifor îi răspunde: „Astfel deci, tu nu te opui pur și simplu confecționării icoanei, ci tu obiectezi că această copie iconică îi este eterogenă, deoarece un lucru este Hristos, este adevărat, și altul materia din care este făcută icoana sa [...]. Dacă el [Constantin] se referea la Imaginea naturală în măsura în care ea se opune cu totul imaginii artificiale, vreau să spun, [dacă el avea în vedere] Fiul ca imagine a Tatălui, discursul său ar fi putut să se susțină. Eroarea sa nu ar fi fost cu mai puțin atenuată dacă ar fi introdus aici, dincolo de orice rațiune, copia. Deoarece aici nu poate fi vorba de copii sau de obiecte destinate intenției (stochasma) privirii.”⁹

După cum vedem Nichifor se referă aici la un prim tip de intenționalitate ce caracterizează privirea estetică a icoanei, și anume vizarea ei (stochasma) ca obiect empiric. Autorul avertizează asupra confuziei lui Constantin V între imaginea artificială căreia îi corespunde o privire estetică și Imaginea naturală căreia îi corespunde o intenționalitate intimă, spirituală. Cu alte cuvinte, modelul nu poate fi perceput fizic, deoarece el este invizibil. Așadar există o diferență radicală între Imaginea naturală, eikon al Tatălui¹⁰ și imaginea artificială, icoana estetică, materială și derivată a acestui eikon. Definiția trinitară a lui eikon depășește sfera ontologică al mimetismului platonician pentru că ea nu este nici identitatea nici copia specifică unui imago, ci ea se

9 *Ibid., op. cit.*, PG 100 I 225A 14 – 225 D 16. Nichifor adoptă aici poziția împăratului iconoclast Constantin V pentru a-l putea combate pe teren logic. Iconoclastul devine astfel un inamic al rațiunii pentru că nu ține seama de consecuția logică din care ar reieși adevărul icoanei.

10 *Epistola către Coloseni*, I, 15. Nichifor trasează în cel de-al treilea *Antirretic* (PG 100, III 405 D) cu foarte mare precizie distincție dintre Imaginea naturală și icoană. Aceasta distincție îi permite lui Nichifor să definească icoana ca relație intențională și omonimie simbolică.

definește dincolo de orice posibilitate a receptării imaginale. Cu alte cuvinte, eikon nu reprezintă un fel de substituit al prezenței, nu ține de natura dublului, al duplicitarului, ci desemnează simultan o relație de similitudine și de diferență cu modelul său. Ea oferă posibilitatea unei cunoașteri a modelului dar nu printr-o substituie a funcției sau prezenței acestuia¹¹. Eikon întreține cu modelul său o relație naturală, o relație de identitate esențială, substanțială. Deja pentru Părinții Bisericii¹², homoousia reprezenta un tip de relație intra-trinitară, independentă de condițiile vizibilității. Consubstanțialitatea nu putea fi inclusă în ordinul manifestării, deci în cel al economiei¹³, singurul orizont capabil să permită instituirea unei relații derivate între Imaginea naturală și icoană, menținând similitudinea în eterogenitatea substanțelor sub aspectul asemănării formale. Imaginea naturală transcende astfel posibilitățile imaginii-icoană care se constituie în acest orizont al vizibilității ca obiect vizat de către privire (stochasma). Acest sacrificiu al vizibili-

11 A. VASILIU, „L'icône et le regard de Narcisse”, în *Xôpa. Revue des études antiques et médiévales*, 1/2003.

12 Odată cu Părinții Bisericii, imaginea capătă o profundă privilegiere ontologică în raport cu modelul. Plecând de la Platon (chiar dacă nu vorbește explicit de imagine intermediară) și trecând prin stoici, neoplatonism (Plotin care gândea relațiile ierarhice dintre ipostasuri analog relației de la imagine la model) natura imaginii ținea de statutul său intențional în raport cu modelul. Ea tinde totdeauna să-și imite modelul, chiar dacă până la Origen, imaginea reprezenta o slăbire ontologică și axiologică în raport cu modelul. Le revine Părinților Bisericii (Origen, Grigorie de Nazianz, Grogorie de Nyssa etc.) să atribuie conceptului de imagine dinamică o poziție extrem de favorabilă conceptual. Imaginea primește aici atributele tari ale modelului, spre deosebire de cele slabe cu care este concepută de către filosofia elenă. Vezi C. SCHONBORN, *Icoana lui Hristos*, trad. Pr. Vasile Răducă, ed. Anastasia, 1996, precum și articolul „La Lettre 38 de Sainte Basile et le problème christologique”, în *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris, 1976. Henri CROUZEL, *La Théologie de l'image chez Origene*, Aubier, 1954.

13 Teodor STUDITUL, *Iisus Hristos, Prototip al icoanei sale*, trad. diac. Ioan Ică jr, ed. Deisis, Alba Iulia, 1994. p. 97.

tății, această sustragere din fața privirii, desemnează afinitatea substanțială cu Tatăl. Străină privirii, ea devine, prin intermediul economiei întrupării, principiul, cauza fenomenalității iconice care organizează și pune în ordine vizibilul, făcând posibilă privirea autentică. Imaginea naturală este cea care desemnează icoana, și nu invers¹⁴. În cazul icoanei, nu substanța, ci relația (pros ti și schésis) este cea care o instituie ca imagine veritabilă a divinului, adică a invizibilului. Icoana se detașează de ordinul sacramental. Ea nu participă substanțial la trupul lui Hristos, ci numai intențional la ipostasul hristic. „Arhetipul este principiul și modelul care subzistă sub forma vizibilă pe care o înfățișăm după el, și este cauza din care derivă asemănarea. Iată definiția icoanei așa cum am putea să o formulăm pentru toate icoanele artificiale: icoana este o replică a arhetipului, în ea se găsește imprimată totalitatea formei vizibile a celui căruia icoana îi este întipărire, și aceasta grație asemănării, și nu este distinctă de modelul său decât prin singura diferență de esență pe care o datorează materiei sale. [...] imaginea artificială este o imitație a arhetipului, o copie, și diferă în cazul acesta [de modelul său] prin esență și prin substratul său. Într-adevăr, dacă ea nu diferă cu nimic de arhetip, aceasta nu este o icoană, ci chiar arhetipul. Prin urmare, icoana este o replică, o efigie a ființelor care au propria lor subzistență.”¹⁵

Realitatea iconică este strâns legată de existența principiului său fondator hypostasis. Acesta reprezintă substratul formal (hypokeimenon) și nu material al icoanei. Nu este vorba deci de o dialectică platoniciană care poziționa imaginea artificială într-o ierarhie ontologică ce respecta superioritatea lui eidos prin raport cu inferioritatea copiei, situată în orizontul manifestării sensibile. În acest nou registru discursiv, imaginea în calitate de copie a arhetipului se va defini ca asemănare relativă (homoiosis). Prin urmare, dialectica contrariilor este depășită

14 Marie-José MONDZAIN, *op. cit.*, p. 112.

15 Patriarhul NICHIFOR, PG 100 I 277 A 28.

prin introducerea unui concept (homoiosis) ce desemnează o categorie relațională permițându-i astfel icoanei să păstreze diferența printr-o identitate de natură relațională. Icoana este așadar imaginea artificială a relației ipostatice. Ea comprimă totalitatea modelului prin înscrierea (graphe) sa materială și formală, adică iconică și imaginală. Datorită conceptului de asemănare formală (homoiosis), icoana dobândește propria sa subzistență atât ontică, ca obiect vizat de către privire (stochasma) cât și ontologică, ca prezență relativă a modelului. Ea nu este nici un simplu artefact platonician, nici o copie surprinsă în emanația neoplatoniciană a Unului, după cum o definea Ioan Damaschin, inspirat de Pseudo-Dionisie, conform teoriei participării deficiente¹⁶. Icoana este distanța relațională care pune în contact termenii relației fără să creeze prin aceasta o dependență esențială, după cum este cazul idolului, ci o relație de orientare. Este vorba despre o identitate formală ce se poate traduce drept o diferență esențială (logos tes ousias)¹⁷ între imaginea artificială și arhetipul ei. „Cred că nu este momentul nepotrivit să adaug discursului meu faptul că icoana este în relație (schésis) cu arhetipul, și este un efect al unei cauze. Trebuie, prin urmare, ca icoana să existe printre relative (pros ti) și să fie enunțată ca atare. Relativele sunt cele care există dependent de un altul decât ele-însele, și care-și schimbă reciproc relațiile (antistréphei te skhései pros allèla). De

16 Ioan DAMASCHIN, *Cele trei tratate contra Iconoclaștilor*, trad. Pr. Prof. Dumitru Fecioru, ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 138. Damaschin rămâne astfel fidel unei hristologii realist sacramentale centrată pe trupul hristic. Nu reușește să ofere o explicație coerentă în ceea ce privește identitatea dintre icoană și model, insistând mai ales asupra participării materiale și asemănării formale.

17 K. Perry arată că expresia *logos tes ousias* are un destin interesant în secolul al VII-lea, când textele bizantine se folosesc de definițiile logicii aristotelice pentru delimitarea terminologică a noțiunilor precum homonymia, synonymia etc. Vezi K. PERRY, *Depicting the Word. Byzantine Iconophile Thought of the Eight and Ninth Centuries*, Brill, 1966.

exemplu, tatăl este tată al fiului și invers, fiul este fiu al tatălui. De același fel sunt: relațiile de prietenie care leagă un prieten de altul, cea care leagă dreapta de stânga și invers, stânga de dreapta. Tot așa, stăpânul este stăpân al unui slav și invers, și am putea continua cu cupluri similare [...]. Așadar, arhetipul este arhetipul unei icoane și icoana este icoana unui arhetip. Cel care ar defini icoana independent de relație nu ar mai putea să afirme că aceasta este icoana unui altul.”¹⁸

După cum vedem acest paragraf scoate în evidență filiația aristotelică a patriarhului Nichifor, ce introduce în lexicul imaginii artificiale rigoarea logică a categoriei relativului aristotelician *pros ti*¹⁹. Apartenența la corpusul logic aristotelic nu va fi, în realitate, lipsită de paradox. Nichifor se folosește de categoriile aristotelice²⁰ pentru a întinde o bază logică pe care își va construi, cu ajutorul conceptelor de trăsătură (graphe) și *vid intențional* (kenosis), teoria sa privind cel de-al doilea tip de intenționalitate ce corespunde privirii noetice în relația sa cu obiectul vizat.

18 Patriarhul NICHIFOR PG 100 I 277 D – 280 A 30.

19 ARISTOTEL, *Categorii*, A 1. În ciuda acestei apartenențe evidente la Categoriile lui Aristotel, nu putem vorbi, în cazul imaginii, de o rădăcină conceptuală care să provină din logica, sau chiar metafizica, aristotelică. Aceste trimiteri la textul aristotelic relevă mai degrabă de un fel de pragmatism filosofic ce face din definițiile aristotelice un simplu instrument tactic pentru a apăra religia printr-o gândire rațională, capabilă să ofere legile logice în vederea susținerii unei discurs riguros. Trebuia ca icoana să capete aspectul unui veritabil obiect științific. Se va vorbi chiar de un aristotelism hristologic prezent în operele lui Nichifor și ale lui Teodor Studitul. Paul Alexander și Kenneth Perry vor denumi această perioadă scolastica bizantină. Vezi. K. PERRY, *op.cit.*, p. 52 și Paul J. ALEXANDER, *The Patriarch Nicheforus of Constantinopol*, Oxford, Clarendon Press, 1958. p. 189. Acesta din urmă va aminti aici tratatul Vita Nicefori a cărui autor, Ignatiu Diaconus, va accentua aristotelismul lui Nichifor.

20 Pentru mai multe detalii privind destinul aristotelismului bizantin vezi colecția de studii a profesorului Linos BENAKIS, *Textes and Studies on Byzantine Philosophy*, Parusia, Atena, 2002.

Definiția icoanei ca relativ pros ti așează imaginea artificială în registrul logic al asemănării (homoiosis). Icoana capătă privilegiul de a fi un gen al ființei ce depășește sfera identității, deci al substanței (fie primă sau secundă) pentru a se defini ca relativ. Relația iconică implică astfel existența simultană a cauzei și a efectului dar nu printr-un raport de similitudine naturală, ci prin diferența esențială a contrariilor între care se va stabili o anterioritate logică a modelului față de copia sa. Prin urmare, dubla cauzalitate iconică, adică cauza formală, eikon a Tatălui, și cauza materială, materială, generează un dublu efect iconic, și anume aspectul estetic, material prin care se arată vizibilitatea corpului și natura formală, spirituală a icoanei ce va indica direcția intenționalității privirii. Dacă, după cum am văzut, la nivelul identității substanțiale am putea avea formula $x \rightarrow x$, în schimb, la nivelul diferenței esențiale a termenilor relativi aceștia se vor defini întotdeauna în funcție de corelativul lor. Avem astfel o dublă cauză x_a & x_b și un dublu efect y_a & y_b . Între cei doi termeni (x_a & x_b) și (y_a & y_b) întâlnim două tipuri de relații: homoiosis, asemănarea formală cu modelul natural invizibil, Tatăl; și homoioma, asemănarea materială cu modelul natural vizibil, trupul maternal. Prin urmare, avem formula $(x_a \text{ \& } x_b) \rightarrow (y_a \text{ \& } y_b)$ unde semnul dublei implicații semnifică dependența necesară a corelativelor.

Inovația remarcabilă a lui Nichifor o reprezintă introducerea conceptului de relație intențională intimă (schésis). Așadar, implicația corelativelor nu reprezintă doar dependența logică, ci stabilește orientarea privirii prin icoană către prototip. Privirea este cea în funcție de care se stabilește relația intențională (schésis) dintre aspectul material (homoioma) și aspectul formal al imaginii, producând astfel între contrarii o identitate în diferență. Cu alte cuvinte, între y_a & y_b nu este doar o simplă coexistență conjunctivă, ci o relație de implicație, și anume $y_a \rightarrow$

yb. Astfel, aspectul material, estetic al icoanei nu poate exista²¹ decât în măsura în care trimite către aspectul formal, imaginal al icoanei. Ceea ce înseamnă că privirea fidelului trebuie să depășească forma sensibilă pentru a înainta către forma vizibilă proprie naturii imaginale a icoanei. În acest context, vizibilitatea icoanei nu desemnează sensibilitatea perceptivă a unui obiect pur empiric, ci natura spirituală a Imaginii naturale ce manifestă o vizibilitate harică. Vizibilitatea aparține prin urmare Imaginii naturale, iar sensibilitatea reprezintă un atribut esențial al imaginii artificiale. Prin urmare, a vedea o icoană nu înseamnă a satura conținutul său narativ, metaforic, figurativ, ci a tinde către principiul ei de manifestare. Este vorba mai degrabă de un ascetism al privirii decât de un spectacol idolatru al reversibilității narcisiste. Vizibilul aparține enigmei și nu evidenței.

Așadar, icoana nu se definește doar ca un corelativ necesar al modelului, ci ca o prezență relațională (*schésis*) devenind astfel locul prin excelență al comuniunii intime și vii a vizibilului cu invizibilul imaginii. Potrivit observației traducătoarei Antirreticelor, avantajul lui *schésis* față de categoria relațională aristotelică *pros ti*, constă în faptul că *schésis* absoarbe diferența specifică unei relații de cauzalitate printr-o vizare intimă. „*Schésis*, spune Mondzain, are o tonalitate afectivă, ce nu antrenează aici aspectul său psihologic sau fiziologic, cum se poate întâmpla, ci desemnează relația de iubire sau de slavă, care leagă imaginea de modelul său. *Skhésis* este relația înțeleasă în mod economic și nu numai logic, ea reprezintă pecetea a ceea ce trăiește, dovada vieții înseși. A fi « imaginea a », înseamnă a fi într-o relație vie; iată de ce modelul întregii relații este cea de la tată la fiu, deoarece ea este donația vieții, implicație străină

21 Nu este vorba despre existența fizică a icoanei, ci de existența sa harică, spirituală. A considera icoana doar după aspectul său material înseamnă eliminarea existenței sale harice, spirituale. În acest caz ea nu poate deveni decât fie un obiect artistic fie un idol, anihilându-se astfel prezența sa intențională și relațională.

lui pros ti aristotelician, și antrenează puterea afectivă a oricărei relații imaginale, și apoi a oricărei relații iconice”²².

Dubla cauzalitate iconică, adică relația ipostatică a celor două naturi divină și umană, depășește cauzalitatea de tip aristotelic, deoarece filiația și maternitatea caracterizează în acest caz două modalități ale genezei simbolice. Cu alte cuvinte, dacă dualitatea naturilor ipostasului hristic, modelul icoanei, sunt asumate de către Hristos în manieră naturală, icoana, în calitate de copie, le asumă la nivelul asemănării relative. Icoana nu circumscrie prezența materială a modelului, ci doar forma sa relativă. „Redând vizibil absentul ca și cum el era prezent (ôs paronta), prin asemănarea și memoria formei, icoana menține cu modelul său o relație neîntreruptă în timp. În consecință, asemănarea formală (homoiosis) este o specie a relației care intermediază termenii extremi, adică asemănătorul și cel căruiia îi este asemănător, unificându-i prin forma vizibilă și legându-i, chiar dacă acești termeni diferă prin natură deoarece unul reprezintă «un lucru» iar celălalt «un alt lucru» după natură. Cu toate acestea, nu putem vorbi de două persoane, deoarece numai modelul însuși este o altă persoană”²³.

Se face astfel trecerea de la icoana considerată ca simplu obiect material destinat privirii (stochasma), la un obiect care-și pierde întreaga evidență empirică, reprezentativă pentru a se defini ca matrice a absenței modelului. Astfel, absența reală și prezența formală a modelului vor constitui veritabilul obiect vizibil al intenționalității privirii. Așadar, ôs paronta nu desemnează un simplu simulacru, prezență fantomatică, ci denotă intensitatea vizării icoanei ce face prezent modelul. Cu

22 Marie-José MONDZAIN, *op.cit.*, p. 105.

23 Patriarhul NICHIFOR, PG 100 I 280 A – 280 B 30. Nichifor face distincție între eterogenitatea substanțelor *allos kai allos* și alteritatea persoanelor *allo kai allo*. Diferența de esență dintre icoană și model nu antrenează și alteritatea lor. Icoana nu este un al patrulea terme, ci terțul care mediază contrariile. Între icoană și model există astfel o identitate personală, deci relațională și nu substanțială.

alte cuvinte, puterea intenției privirii este responsabilă pentru existența vidului iconic. Icoana înscrie (graphie) limitele unui spațiu vid capabil să primească urma unei absențe pline de prezență intențională. Cu alte cuvinte, absența reală a modelului devine principiul de posibilitate a intenției privirii. Chiar și în absența modelului, relația va rămâne, prin icoană, întotdeauna prezentă și inalterabilă (eficacitatea lui *pros ti*) în timp²⁴. Înțelegerea acestei absențe caracterizează cel de-al doilea tip de privire, și anume cea noetică. Numai la acest nivel putem percepe retragerea modelului dincolo de spațiul fizic, empiric al imaginii artificiale. Figurabilul lasă locul abstractului. Nu este vorba despre o suprapunere, ci de un fel de progres prin altoire. Abstractul nu se contrapune figurabilului, ci dimpotrivă, îl împlinește.

În cel de-al doilea Antirretic, Nichifor dedică o bună parte a teoriei sale relației dintre prezență și vidul kenotic. Conceptul pe care patriarhul îl vehiculează pentru a vorbi de icoană ca întrupare a vidului, este cel de trăsătură (graphie) iconică. Graphie reprezintă limita (peras) de contact dintre vizibil și invizibil. „În plus, înscrierea grafică face prezentă forma vizibilă și corporală a celui care este înscris; ea este amprentă asemănătoare conturului și formei sale sensibile [...] fiind în relație de asemănare cu prototipul, trăsătura este înscrierea prototipului [...] dar fiind totodată separată de model, această înscriere are propria sa existență în propria sa temporalitate [...] circumscrierea nu privește nici asemănarea, nici neasemănarea [...] ea este neseplată de modelul ei, iar existența sa este însăși existența celui pe care ea îl conține, și față de care va rămâne întotdeauna prezentă [...] omul este întotdeauna în loc (he topoi), în timp (he hronoi) și în comprehensiunea sa (he katalepsei), și

²⁴ Am putea spune că momentul Învierii reprezintă modelul iconic prin excelență. Giulgiul din mormântul gol reprezintă urma lăsată în acest vid ce trimite către vizibilitatea plină de slavă a lui Hristos. Acest tip de intenționalitate este reiterat și de către constituția estetică și spirituală a icoanei. Ea reprezintă în același timp doliul și învierea modelului.

deoarece acesta este afectat de o natură circumscrisă, urmează cu necesitate că această natură nu poate fi traversată de nici un vid. Putem astfel să constatăm în ceea ce privește circumscrierea locală, că limita dintre conținut și conținător marchează limita însăși a manifestării lor reciproce.”²⁵

Prin conceptul de graphe i se atribuie icoanei o concepție noetică deoarece datorită acestei componente iconice, trăsătura, se realizează o cunoaștere relativă a modelului. Graphe este cel care determină ca toate elementele materiale ale imaginii artificiale să delimiteze nu un loc (topos) al reprezentării, ci un spațiu vid (kenosis) ce are funcția de a orienta privirea către Imaginea naturală. Înscrierea este astfel un loc pentru privire, și nu un loc al reprezentării. Icoana instituie o privire, și nu un obiect. În acest caz, definiția trăsăturii înscrise se diferențiază de cea a circumscrierii (perigraphe), articulată de către Nichifor în funcție de cele trei concepte: loc (topos), timp (chronos), comprehensiune (katalepsis)²⁶. Așadar, pe de o parte, circumscrierea reprezintă o componentă ontologică esențială a corpului în orizontul vizibilității sensibile, rămânând întotdeauna străină infinitului; pe de altă parte, înscrierea trasează spațiul vid deschis și orientat către Imaginea naturală, invizibilă. Există astfel un loc al circumscrierii, ce ține de definiția topos-ului aristotelician²⁷ și un loc al înscrierii desemnat de către Nichifor prin termenul ekchorein. Locul iconic relevă mai degrabă de chora, receptacolul platonician²⁸, decât de topos. „Circumscrierea, ne spune Nichifor, cuprinde tot ceea ce depinde de simțuri (en aisthesei) și de acțiunea de a arăta

25 Patriarhul NICHIFOR, PG 100 II 357A – 360 D 12.

26 Teodor STUDITUL va multiplica speciile circumscrierii. El va adăuga pe lângă cele trei –comprehensiune, loc și timp – alte cinci categorii: calitate (poiotes), cantitate (posotes), poziție (thesis), formă (schema), corp (soma).

27 ARISTOTEL, *Fizica*, IV, 212a.

28 PLATON, *Timaios*.

(deixei). Inscripția aparține mai ales gândirii (en noesei)²⁹. Spațiul icoanei reprezintă un spațiu destinat mai degrabă privirii noetice decât senzației optice. „Este un loc al gândirii (hennoesis), notează Mondzain, a cărei condiție de posibilitate o reprezintă circumscrierea, deoarece numai cel circumscris poate fi înscris”. Merită aici să observăm întrebuintarea conceptului de katalepsis printre categoriile evident aristotelice de loc și timp. Katalepsis înseamnă cuvânt cu cuvânt a urmări cu inteligența, a concepe. Cu alte cuvinte, pentru ca un corp să aibă existență el nu trebuie doar să existe în loc și timp, ci el trebuie de asemenea să fie un obiect al gândirii, o gândire nu pasivă, ci aflată întotdeauna în act. Aceasta este definiția privirii noetice, extrem de necesară pentru a oferi icoanei consistență atât la nivel sensibil, ca obiect empiric, dar și la nivel formal, ca absență a modelului.

Numai datorită trăsăturii, adică înscrierii formei (homoiosis) și a numelui (homonimia), Imaginea naturală se poate manifesta în icoană ca absență (kenosis). Trăsătura împrumută, în acest context, caracteristicile pântecului neprihănit (chora) al Fecioarei care primește divinul fără să-l închidă sau să-l atingă, făcându-l astfel manifest, deci vizibil³⁰. Vidul întrupării, desemnat de către Pavel prin termenul de kenosis³¹, pântecul neprihănit care i-a dat lui Hristos chipul său de sclav, devine paradigma vidului iconic ce se opune periferiei ontologice specifice prezenței sensibile a corpului vizibil. Prin urmare, imitația materială (mimema) a icoanei își pierde funcția sa pur reprezentativă pentru a deveni o categorie relațională, formală. Prin retragerea modelului și abstragerea materiei dincolo de

29 Patriarhul NICHIFOR, PG 100 II 360 A 12.

30 În cosmologia platoniciană termenul care desemnează intrarea unui lucru în chora este cel de phainesthai care se traduce prin a face vizibil. Chora este receptacolul care primește formele fără ca el să aibă o formă. Vezi analiza conceptului de chora în studiul lui Virgil CIOMOS, *Timp și Eternitate*, Paideia, București, 1998.

31 Epistola către Filipeni, 2, 7.

spațiul perceptibilului optic, imitația materială se transformă în imitație (mimesis) a adevărului modelului. Actul acestei abstracții realizează identitatea relativă dintre model și copie. Mimesis-ul nu mai definește aici simulacrul specific aceluia tehnice platonician, ci devine o veritabilă imitație a adevărului. Spațiul iconic este un spațiu abstract care se oferă privirii asemenea unui indice către cunoașterea modelului. Spațiul iconic reprezintă astfel un spațiu al sensului, ce se întrezărește dincolo de fascinația provocată de evidența obiectului sensibil³². „Prezența materială a circumscrisului, explică traducătoarea, diferă prin esență de prezența spirituală care se înscrie prin absența sa iconică. Absența iconică este anagogică veritabilei prezențe (symbolikôs)”.

Dacă privirii noetice îi revine vizarea absentului, privirii spirituale, intenționalității afective, intime îi revine vizarea prezenței Imaginii naturale. Corporalitatea icoanei se definește în funcție de aporetica corporalității neprihănite (chora). Spațiul iconic este cel care permite luminii și slavei modelului să survină în acest orizont al temporalității. Icoana înscrie în spațiul său analog pântecului maternal limitele unui vid plin de absența modelului. Trăsătura iconică produce astfel o scindare

³² Abstracționismul artei creștine bizantine poate explica într-o anumită măsură tendința abstractă a picturii occidentale. Chiar dacă nu se încadrează în curentul numit arta abstractă, suprematismul lui Malevitch este foarte aproape de discursul iconic iconofil. Prin opere asemenea *Victoire sur le soleil*, Malevitch creează o artă transfiguratoare ce își propune să prezinte manifestarea sensibilă a transcendenței printr-o eliberare față de formele sensibile. Iconoclasmul lui Malevitch este un iconoclast al ionicității care transfigurează forma, eliberând-o de jugul sensibilului. Ideea pe care o susținem, este că suprematismul reprezintă o reactualizare a discursului iconic în discursul modern asupra imaginii, cu toate că în opera lui malevitch nu sacrul divin este căutat, ci cel conceptual. Vezi B. DUBORGEL, *Malevitch: la question de l'icône*, Publications de l'Université de Sainte Etienne, 1997. K. S. MALEVITCH, *La Lumière et la Couleur*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1981, K. S. MALEVITCH, *De Cezanne au suprématisme*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1974; K.S. MALEVITCH, *Le Miroir Suprématiste*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1977.

a spațiului, inaugurând o diferență esențială între două categorii de spații, și anume între spațiul iconic și cel al percepției naturale. Este vorba despre o transformare a limbajului estetic într-un limbaj filosofic și teologic ce introduce diferența radicală dintre vizibilitatea Imaginii naturale și sensibilul icoanei. Icoana se oferă privirii ca non-obiect ce depășește orice posibilitate retorică și metaforică specifică obiectului perceptibil. Ea se constituie ca o vizibilitate diafană ce transformă privirea estetică asupra icoanei într-o invitație către Imaginea invizibilă, ce înlătură icoanei orice reper material. Icoana este în acest caz condiția de posibilitate a cunoașterii modelului, structură a condițiilor vizibilității acestuia. Ea reprezintă această matrice maternală care îmbracă în culori corporalitatea diafană a Imaginii naturale. Icoana oferă chip absenței modelului. Conform Ancăi Vasiliu, „[e]a opune umbra sa (oferă propriul său ecran figurativ) luminii albe mult prea orbitoare și zămislește un spațiu care ține între limitele sale, precum un vas, receptacol, suflul incircumscriptibil. Funcția imaginii nu este în acest context aceea de a arăta un lucru oarecare; ea se arată, iar subiectul vine după, cu tot ceea ce urmează în spirit și în privire”³³.

Conform definiției aristotelice din *De anima*, cartea II, umbra reprezintă în același timp absența și prezența luminii. Umbra este confirmarea prin negație a luminii. Asemănător umbrei, icoana face vizibil invizibilul prin negația oricărei evidențe sensibile. Vizibilul este în acest context modul de manifestare al invizibilului, și nu confirmarea absenței absolute a Imaginii naturale. Spațiul icoanei întrupează solul kenotic al apariției chipului hristic. Nu imaginea artificială este cea care conferă modelului o identitate sensibilă, ci retragerea modelului dincolo de încadrarea formelor materiale este cel care oferă identitatea unei absențe vizibile. Icoana se constituie, sub semnul unei inefabile libertăți, nu în deschiderea unui lucru, ci ca deschidere

33 A. VASILIU, *La traversée de l'image. Art et Théologie dans les églises moldaves au XVI siècle*, Desclée de Brouwer, Paris, 1994, pp. 125-126.

a unui spațiu vid ce dă posibilitatea ivirii modelului la nivelul urmei. Icoana face vizibil un chip a cărui identitate va rămâne întotdeauna străină, inaccesibilă nu ca imperceptibilul optic, ci ca necunoscutul „un personaj imposibil de obiectivat, de clasat și chiar de înțeles”³⁴.

Din simplu corelativ logic al relației, icoana devine relația însăși. Din simplu obiect destinat vizării (stochasma), icoana devine principiul de posibilitate al vizării însăși. Ea se definește ca interval ce aduce laolaltă două entități diferite atât ontologic cât și topologic. Constituția sa este prin excelență spațială. Nu întâmplător singura perspectivă admisă de către icoană este perspectiva inversă³⁵, al cărei punct de fugă este marcat în spațiul intim al credinciosului. Între „spectator” și icoană nu există o frontieră estetică care să delimiteze, cu ajutorul unei rame, spațiul ireal al reprezentării de spațiul real al celui care o privește. Ea creează decorul vizibil al unuia și aceluiași spațiu. Spațiul icoanei se deschide în chiar spațiul fizic al privitorului. Icoana creează ambianța nu unei contemplații estetice, ci a unei întâlniri mistice cu o Imagine (eikon) care excedează posibilitățile retorice ale lui imago. Icoana face vizibil prin corpul său cromatic un chip care se oferă privirii în plenitudinea profilelor sale, în toate aspectele sale, fără rest³⁶. Susținând acest argument al ubicuității divine (pantachou) Nichifor

34 A. SCRIMA, *Țîmpul rugului aprins. Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană*, Humanitas, București, 2000, p. 51.

35 O. DEMUS, *Byzantine Mosaic Decoration; Aspects of monumental art in Byzantium*, ed. Boston Book et Art Shop, 1955. Pavel Florensky, *Perspectiva inversă și alte scrieri*, trad. Tatiana și Alexandra Nicolescu, Ana Maria Brezuleanu, București, 1997.

36 H. MALDINEY evidențiază faptul că imaginea bizantină se opune definiției imaginii din fenomenologia husserliană. Luând ca punct de plecare analiza artistică a imaginilor creștine întreprinsă de Otto Demus, Maldiney articulează o expunere fenomenologică comparativă între spațiul picturilor lui Cézanne și cel al imaginilor bizantine. Vezi H. MALDINEY, *Regard, Parole, Espace*, cap. „L'équivoque de l'image dans la peinture”, *L'Age de l'Homme*, Laussane, 1973. O altă perspectivă fenomenologică va

precizează: „este pentru toată lumea evident că el va fi prezent prin inefabila sa natură divină în virtutea căreia el este pretutindeni și deasupra tuturor”³⁷. Așadar, privirea intenționează un obiect indeterminat, care se prezintă în toată plenitudinea sa, și pe care privirea nu-l va putea satura niciodată.

Identitatea formală și relativă dintre imaginea artificială și cea naturală se datorează nu doar mimetismului generat de asemănarea formală, ci și datorită omonimiei simbolice care presupune înscrierea numelui (epigraphe) în icoană. În acest context, nu imitația abstractă, ci vocea hristică Eu și Tatăl Meu suntem unul este cea care dă posibilitatea trecerii de la omonimia imaginală la cea iconică. Este vocea intențională a Tatălui care indică pe Fiul: Acesta este Fiul Meu întru care am binevoit³⁸. Prin utilizarea termenului grec eudokia din acest pasaj scriptural se desemnează, după ne arată André Scrima, tendința, intenționalitatea Tatălui. Vocea epigrafului desemnează imaginea care arată. Înscrierea numelui respectă la rândul ei definiția aristotelică a lui logos tes ousias³⁹ ce implică identitatea în diferența de esență. Prin urmare homoion este gândit în același regim categorial precum relativul pros ti.

fi elaborată de Jean-Luc MARION, în *L'Idole et la distance*, Grasset, 1977, *Dieu sans l'être*, Fayard, 1982 și *La croisée du visible*, La Différence, 1991.

37 Patriarhul NICHIFOR, PG 100 III 484 D 59.

38 Luca 9, 35.

39 Această teorie a omonimiei simbolice pe care o dezvoltă secvențial Nichifor în *Antirreticele*, o întâlnim nu numai la Teodor Studitul dar și înainte, într-o epistolă adresată lui Ioan Gramaticul de către un anonim, text ce dovedește preocuparea pentru logica aristotelică înainte de cea de-a doua perioadă iconoclastă. „Relația (schésis) aparține termenilor relativi (ton pros ti estin). Ei există simultan și sunt corelativi asemenea modelului și imaginii. Unul nu poate exista fără prezența celuilalt, după cum au afirmat filosofi despre termenii simultani. Am adăugat în scrisoarea precedentă către Atanasius sau echivoci. [...] În acord cu definiția filosofiei lucrurile sunt numite în mod echivoc dacă, deși au același nume, definiția (logos tes ousias) corespunzătoare numelui diferă pentru fiecare nume, după cum este cazul lui Hristos și a icoanei sale. Vezi, P. ALEXANDER, op. cit., p. 135.

Homoion ca relativ implică o identitate relativă de nume atestată de autoritatea vocii. Aceasta atribuie icoanei un aspect putem spune juridic, ea ordonă direcția privirii⁴⁰. Astfel, în această relație dintre privitor și Imagine naturală, intermediată de către icoană, privitorul însuși devine un relativ al relației. Există astfel nu o relație logică, ci intimă necesară între cel care contemplă și model. Cu alte cuvinte, cel care privește are posibilitatea de a viza modelul doar pentru că modelul îl vizează pe el. Icoana reprezintă astfel locul acestei relații reciproce.

Icoana manifestă în fața privirii un model absent ca fiind prezent. Intensitatea vizării intenționale este cea responsabilă pentru existența și prezența relațională a icoanei. Privirea este cea care, datorită icoanei, urcă (*diabainein*) către Imaginea naturală. Nu este vorba aici de privirea estetică sau noetică, ci de natura spirituală a intenției celui care contemplă icoana.

Imaginea bizantină prezintă o prezență personală, ipostatică, instituită prin contaminarea plină de slavă a unui Chip care stabilește orientarea vizibilului prin puterea intențională a privirii. Icoana întrupează chipul vid al unei Imagini care se situează întotdeauna dincolo de vâl dar a cărui lumină inscripționează umbra, adică fizionomia diafană a imaginii artificiale, estetice. Ea montează scenografia mistică a unui joc epectatic și apofatic al prototipului și al icoanei, rememorând fără încetare episodul dramatic al Întrupării. Lumina inscripției grafice și umbra materiei picturale fac prezentă absența Imaginii a cărei vizibilitatea autentică se întâlnește dincolo de orizontul vacuității și imanenței obiectului vizat (*stochasma*) empiric. Graphe desemnează nu doar simplul contur al formei, ci inscripția luminii modelului. Vizibilitatea icoanei reprezintă apofatismul retragerii prototipului, ce va rămâne etern invizibil, de necircumscriș. Paradoxul iminent al acestei reprezentări artistice fondate hristologic se va evidenția întotdeauna în raport cu privirea. Clipa privirii icoanei este clipa negației prin

40 Marie-José MONDZAIN, op. cit., p. 135.

excelență, momentul absolut al morții imaginii sensibile care-și dă duhul (paradoken) în timp ce se retrage către modelul său fondator, chipul ipostasului hristic. Icoana reprezintă la nivelul temporalității urma relativă și accidentală a eternității. În această circularitate continuă caracteristică orizontului facticității, ea se interpune ca o discontinuitate directoare, ca un indicator al privirii ce traversează cercul idolatric al Aceluiași către Diferența absolută, în care privirea contemplă invizibilul. Icoana devine astfel o prezență intențională a unei Imagini invizibile. Prezența intențională a vidului face posibilă fenomenalitatea Imaginii naturale în corpul iconic însuși. După G. Ladner, „pentru Părinți și Bizantini, identitatea dintre imagine și original nu privea forma materială a imaginii (hyle), sau natura originalului (ousia) [...] Identitatea nu este decât formală, ideală, o identitate relațională (conform lui *schésis* sau *pros ti*).

Distincția dintre teologie și economie îi permite lui Nichifor să aibă o nouă atitudine teoretică față de imagine. Aceasta este elaborată pe terenul economiei simbolice, adică în orizontul vizibilului în care icoana capătă un aspect normativ în raport cu privirea. Ea stabilește legile în funcție de care intenționalitatea privirii urcă spre Imaginea naturală. Această aventură a privirii către model impunea discursului iconofil să explice în ce manieră se produce identitatea dintre Imaginea naturală și cea artificială la nivelul icoanei. Cu alte cuvinte, care este natura acestui obiect vizat (stochasma) de către privire? Nichifor răspunde acestei probleme definind icoana drept o categorie relațională, în primul rând la nivel logic (răspunzând rigorii categoriei aristotelice *pros ti*), și apoi la nivel filosofic, datorită conceptului de relație intențională (*schésis*). În calitate de relativ (*pros ti* sau *schésis*), ea produce prin asemănarea formală și omonimia simbolică, nu o identitate esențială, ci una relațională. Acest statut relațional atribuit imaginii, va genera și o nouă concepție asupra lui *mimesis*, definit acum ca imitație

abstractă ce oferă o cunoaștere relativă a modelului. Icoana pune în relație contrariile printr-o relație de implicație reciprocă și simultană, și nu printr-o dialectică a excluderii. Ea reprezintă, ca intermediar al relației, o sinteză unificatoare între sensibil și inteligibil, vizibil și invizibil. Vizibilitatea icoanei reprezintă retragerea modelului, lăsând spațiul icoanei asemenea unui vid intențional, întotdeauna îndreptat către modelul său. Nu este vorba deci despre o estetică a icoanei, deoarece privirea nu vizează figurabilitatea obiectului său (stochasma), ea nu caută evidența semnificativă a unui obiect imanent care se arată doar prin unul dintre aspectelor sale. În cazul icoanei, obiectul vizat de către privire întrupează o regiune vidă destinată survenirii modelului.

Specificitatea acestui tip de intenționalitate schésis constă atât în nota de afectivitate pe care o implică între cel care privește și obiectul vizat, cât și în natura acestui obiect definit ca non-obiect al unei percepții optice. Eficacitatea lui schésis în raport cu categoria relativului aristotelic ține așadar de implicația intimă pe care o generează între termenii relației. Se produce astfel o dependență nu logică, ci spirituală între privitor și non-obiectul invizibil al vizării sale. Locul acestei relații intenționale o reprezintă icoana, care din corelativ logic devine spațiul vid ce intermediază manifestarea Imaginii naturale. În acest caz, intenționalitatea vizează însăși principiul de posibilitate al fenomenalității iconice pe care-l icoana îl conține doar la nivel formal. Este vorba așadar de o intenționalitate negativă, deoarece non-obiectul vizării transcende posibilitatea privirii estetice și noetice de a-l satura. Icoana nu circumscrie ci înscrie la nivelul formei și al numelui Imaginea naturală ce rămâne străină oricărei receptări imaginale.

PROBLEMA INEXISTENȚEI INTENȚIONALE
LA BRENTANO
ASPECTE TRADIȚIONALE ȘI MODERNE*

Ion TĂNĂSESCU

The problem of intentional inexistence in Franz Brentano: Traditional and modern aspects. The present study synthesises the main results of the traditional interpretation of Brentano's concept of intentionality and argues that Brentano's approach cannot be reduced to the traditional aspects of the problem of intentionality. The main arguments for sustaining this idea belong to the idiogenetic theory of judgement and to Brentano's conception of the status of physical phenomena.

Într-un studiu publicat în 1936 Herbert Spiegelberg distingea două mari registre de întrebuintare a termenului *intentio* în gândirea scolastică: registrul teoretic, extra-practic, în care termenul semnifica obiectul actelor de cunoaștere, și registrul practic în care *intentio* era înțeleasă ca urmărire a unui scop¹. Imaginea generală oferită de Spiegelberg poate fi mult detaliată pe baza cercetărilor ulterioare. Conform perspectivei de ansamblu oferite de Paul Engelhardt poate fi distins între

* În acest text ofer o perspectivă de ansamblu asupra rezultatelor expuse în studiile despre conceptul brentanian de intenționalitate în lucrarea mea *Principiul intenționalității la Franz Brentano. Studii asupra unei probleme fundamentale a filosofiei austriece*, București, Ars Docendi, 2004.

1 Cf. H. SPIEGELBERG, „«Intention» und «Intentionalität» in der Scholastik, bei Brentano und Husserl”, in *Studia Philosophica* 29 (1969), pp. 189-191, trad. de Paul Balogh în I. TĂNĂSESCU (ed.), *Conceptul de intenționalitate la Brentano. Origini și interpretări*, București, Paideia, 2002, pp. 77-121.

fundalul elin al termenului, reprezentat de vocabule precum $\tau\epsilon\iota\nu\omega$ (= *tendo*), $\tau\acute{o}\nu\omicron\varsigma$, între accepțiunea latină originară, etic-religioasă, în care termenul desemna orientarea sufletului spre țelul religios ultim al vieții, între amprenta arabă marcată de vocabula *ma'na* și datorată unor autori precum Al Farabi și Avicenna, între momentul Toma d'Aquino la care apar ambele accepțiuni amintite de Spiegelberg și între paleta extrem de largă în care este folosit termenul ca instrument de analiză al esenței la autori precum Henric din Gent, Duns Scot sau Petru Aureol². Dacă la această imagine adăugăm și contribuțiile scolasticii baroce spaniole³, atunci devine relativ ușor de susținut ideea că problematica intenționalității a fost una dintre problemele centrale ale gândirii medievale. Această idee merită îndeosebi evidențiată întrucât lucrurile nu stau la fel în epoca modernă: după cum au demonstrat o serie de autori, *intentio* nu face parte din zestrea conceptuală a Evului Mediu preluată în gândirea epocii moderne⁴. Cu toate că sensul etic al termenului a fost preluat și păstrat până astăzi în formula bunei intenții de etica iezuită și cu toate că accepțiunea teoretică a noțiunii a supraviețuit, sub forma conceptului „obiectiv”, la autori precum Descartes sau Suarez, *intentio* este totuși departe de a fi jucat în epoca modernă un rol comparabil cu cel jucat de termeni precum intelect, rațiune, subiect sau substanță.

2 P. ENGELHARDT, „Intentio”, în *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. J. Ritter u. K. Gründer, Bd. 4: I-K, Basel / Stuttgart, Schwabe, 1976, pp. 466-474 (text tradus de mine în antologia tocmai menționată, pp. 57-77).

3 Engelhardt nu tratează în studiul său scolastica barocă. Datorez această trimitere lui Klaus Hedwig.

4 Cf. H. SPIEGELBERG și K. HEDWIG, „Über die moderne Rezeption der Intentionalität Thomas-Ockham-Brentano”, în *Finalité et intentionalité: doctrine thomiste et perspectives modernes, Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve et Louvain, 21-23 mai 1990*, ed. J. Follon, J. McEvoy, Paris, 1992, (trad. de Gianino Stănescu în *Conceptul de intenționalitate la Brentano*, op. cit., pp. 143-183)

Dacă, în ciuda acestui hiat, termenul joacă un rol important în filosofia zilelor noastre de inspirație fenomenologică sau analitică, atunci acest lucru se datorează unui text de nici două pagini consacrat de Franz Brentano factorului intențional în *Psychologie vom empirischen Standpunkte* (*Psihologia din punct de vedere empiric*) din 1874, o operă care a jucat un rol decisiv în cristalizarea mișcării fenomenologice timpurii și a filosofiei austriece într-o accepțiune mai restrânsă. În acest text Brentano afirma: „Orice fenomen psihic este caracterizat prin ceea ce scolasticii Evului Mediu numeau inexistența intențională (sau poate mentală) a unui obiect și prin ceea ce noi am numi, deși nu cu expresii complet clare, relația (*die Beziehung*) cu un conținut, orientarea (*die Richtung*) spre un obiect (prin care aici nu trebuie înțeleasă o realitate) sau obiectualitatea (*Gegenständlichkeit*) imanentă. Fiecare fenomen psihic conține în sine ceva ca obiect, deși nu fiecare în același mod. În reprezentare este ceva reprezentat, în judecată este ceva acceptat (*anerkannt*) sau respins, în iubire, iubit, în ură, urât, în dorință este ceva dorit. Această inexistență intențională este caracteristică exclusiv fenomenelor psihice. Nici un fenomen fizic nu prezintă ceva asemănător. Și astfel putem defini fenomenele psihice spunând că sunt acele fenomene care conțin intențional în sine un obiect”⁵.

În două note la acest text care s-au dovedit capitale pentru interpretarea lui în tradiția fenomenologică, gânditorul considera că scolasticii întrebuințau în locul termenului „inexistență intențională” expresiile a fi „obiectual (obiectiv) în ceva” (*gegenständlich – objektive – in etwas sein*) și „a fi

5 F. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 1874, Nachdruck Bd. 1, (*PsI*), (hrsg. von O. Kraus), Hamburg, F. Meiner, 1973, pp. 124-125; capitolul din care face parte acest pasaj este tradus de mine în antologia menționată, pp. 23-55. În continuare voi face trimiteri la scrierile lui Brentano folosind prescurtările uzuale în literatura de specialitate, prescurtări indicate în paranteză după prima citare a titlului complet al operei.

imanent obiectual” (*immanent gegenständlich sein*), și cita ca antecedente istorice ale problemei teza aristotelică conform căreia obiectul simțit sau gândit există în suflet, dar fără materia lui, concepția lui Philon a existenței în minte, concepția lui Augustin despre *verbum mentis*⁶, argumentul ontologic al lui Anselm – care ar fi un paralogism tocmai pentru că s-ar baza pe confuzia dintre existența în minte și ceea în sens propriu, real – și teoria tomistă a imanenței obiectului reprezentat, cunoscut, sau iubit în cel care reprezintă, cunoaște sau iubește⁷. Toate aceste trimiteri la tradiția aristotelico-scolastică sugerează că, în acest punct, ca și în cel al problematicii ființei, opera lui Brentano constituie una dintre principalele căi de preluare a moștenirii tradiționale, aristotelico-scolastice, în fenomenologia contemporană, fie ea de factură husserliană (problematica intenționalității) sau heideggeriană (problematica ființei). În același timp însă, trimiterile exprese ale lui Husserl și Heidegger la influența exercitată de Brentano asupra lor au jucat un rol hotărâtor în orientarea interpreților spre studiul acestor aspecte tradiționale ale gândirii lui Brentano și, în mod corespunzător, probabil un rol la fel de important în omiterea altor aspecte ale gândirii lui. Aceste aspecte nu sunt mai puțin importante, numai că ele nu au fost influente în raport cu mișcarea fenomenologică, ci, așa cum se învederează tot mai mult astăzi, în raport cu filosofia analitică a zilelor noastre, de pildă, în raport cu ontologia non-entităților, adică a acelor entități care, deși nu există în mod real, pot totuși exista din punct de vedere logic, lumile imaginare de pildă⁸.

Pentru a pune în evidență acele dimensiuni ale gândirii lui Brentano pe care receptarea lui Husserl le lasă în umbră voi

6 Cf. D. PERLER, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2002, pp. 405-407.

7 *Ibidem*, pp. 124-125.

8 Cf. P. SIMONS, *Alexius Meinong: Gegenstände, die es nicht gibt*, în *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit IV*, ed. Josef Speck, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1972.

opera în principal cu două distincții: cea dintre perspectiva sistematică și istorică de interpretare a unei probleme și, în chiar cadrul perspectivei istorice, distincția dintre perspectiva aristotelico-scolastică și cea modernă de lectură a pasajului intenționalității.

În ce privește perspectiva sistematică, ea poate fi indicată cu ușurință dacă ne întrebăm care este problema pe care Brentano încearcă să o soluționeze în pasajul intenționalității și care sunt aspectele ei esențiale. Lapidar exprimat, această problemă este cea a deosebiriilor dintre fenomenele fizice și psihice. Formulată astfel, tema nu are foarte mult de a face cu dimensiunea tradițională a gândirii lui Brentano, ci cu cea modernă, întrucât în 1874 gânditorul încerca să edifice psihologia ca știință modernă a psihicului după modelul oferit de fizica înțeleasă ca știință a fenomenelor fizice. Or, conform perspectivei moderne, psihicul nu mai poate fi determinat ca suflet sau purtător substanțial al fenomenelor psihice deoarece, după Hume, preluat aici de Brentano, orice examinare atentă și onestă a vieții noastre interioare va arăta că tot ceea ce ne este dat aici este numai o succesiune de stări psihice, însă în nici un caz un suflet ca purtător substanțial al lor. Ca urmare, psihologia, dacă va vrea să se edifice ca știință, va trebuie să elimine balastul noțiunilor tradiționale de genul sufletului sau al formelor substanțiale, la fel cum știința modernă a naturii a eliminat ideea unui purtător substanțial al fenomenelor fizice pentru a se concentra asupra corelațiilor dintre aceste fenomene.⁹

Acesta este contextul de ansamblu în care Brentano abordează comparativ cele două mari clase de fenomene în care se împarte întreaga lume a fenomenelor noastre: lumea fenomenelor fizice și cea a fenomenelor psihice¹⁰. Trăsăturile care disting aceste clase sunt următoarele: fenomenul psihic este spațial, unitar, perceptibil interior, există real și intențional,

⁹ *PsI*, pp. 6-30.

¹⁰ *PsI*, p. 109.

este sau reprezentare sau se bazează pe o reprezentare, conține intențional în sine un obiect sau se raportează la unul. Prin contrast, fenomenul fizic este spațial, neunitar, perceptibil exterior, există doar fenomenal și intențional, nu conține intențional, ci, s-ar putea adăuga, cel mult real un alt obiect și nu este orientat spre un asemenea obiect. Dintre aceste trăsături, cea care caracterizează cel mai pregnant fenomenul psihic în raport cu cel fizic este nota inexistenței intenționale sau a relației cu un obiect. Nici un fenomen fizic, afirmă autorul, nu prezintă o notă asemănătoare¹¹. Privind lucrurile dinspre fenomenologia lui Husserl, trebuie spus că el a fost interesat îndeosebi de legea fundării fenomenelor psihice – orice fenomen psihic e sau reprezentare sau se bazează pe o reprezentare – și de nota inexistenței intenționale sau a orientării spre un obiect.¹²

S-a observat din cele spuse anterior că ori de câte ori am adus în discuție nota inexistenței intenționale nu am tratat-o separat, ci doar împreună cu notă relației cu un obiect întrucât la Brentano cele două sunt inseparabile. Altfel spus, un obiect, pentru a exista intențional, trebuie să fie obiect al unui act, după cum un anumit fenomen pentru a se defini ca fenomen/act psihic trebuie să conțină un obiect immanent sau trebuie să aibă o relație sau o orientare spre el. Se observă, de asemenea, că în timp ce expresiile folosite pentru a descrie obiectul în relație cu actul sugerează o singură perspectivă de abordare – cea a imanenței sau prezenței intenționale în act – expresiile folosite pentru descrierea actului sugerează două perspective: cea a conținerii intenționale a obiectului și cea a orientării actului spre acest obiect. Din acest motiv la Brentano actul pare a fi orientat spre un obiect immanent. Problema pe care o ridică această teză este 1) cea a tipului de orientare relevantă aici și 2) cea a notelor ei specifice în raport cu relația de conținere intențională. Este,

11 *PsI*, pp. 109-140, pagini traduse în antologia menționată.

12 Cf. *Hua* IXI/I, cea de a V-a *Cercetare*.

de pildă, posibilă o conținere intențională a obiectului fără ca actul să fie orientat spre el sau această conținere nu este decât un alt nume pentru orientarea actului? Dacă, de pildă, acum trei ore mă gândeam la cineva, cum se explică prezența gândului la acea persoană în mintea mea? Se datorează ea unei proprietăți a conștiinței mele de a fi orientată spre obiecte și, astfel, de a mi le aduce în minte (de a le prezentifica) sau, dimpotrivă, avem de a face aici cu o proprietate aparte a anumitor entități care sunt capabile să-mi trezească imaginile lor mentale în conștiință așa cum se întâmplă bunăoară în cazul telepatiei sau al anumitor forme care țin de ceea ce în mod tradițional se cheamă magnetismul animal?

Acesta îmi pare a fi nucleul sistematic al intenționalității brentaniene. După cum s-a văzut în pasajul citat anterior, aceste relații conceptuale sunt exprimate îndeosebi prin formule tradiționale. Mai precis, deși pasajul intenționalității este clădit pe distincția dintre ceea ce a spus gândirea tradițională, aristotelico-scolastică, despre intenție și ceea ce au spus modernii, în rândul cărora se include și Brentano însuși, totuși, cei care sunt aduși în discuție și citați aici sunt mai ales autorii tradiționali, rămânând cu totul neclară identitatea modernilor la care se referă Brentano, după cum rămâne de asemenea neclar rolul jucat de ei în elaborarea conceptului de intenționalitate. Cu alte cuvinte, dacă acceptăm că autorii moderni au jucat un rol, atunci ne putem întreba care sunt aspectele intenționalității teoretizate pe baza concepției lor? Imanența obiectului? Însă în privința acestui aspect Brentano îi citează din abundență

pe scolastici. Rămâne atunci orientarea spre un obiect, însă și aici există autori care ne asigură că și această orientare poate fi explicată fără probleme în cadrul tradițional-scolastic.¹³

Să abordăm mai întâi problema aspectelor tradițional-scolastice implicate în expresiile: „inexistență intențională”, a fi „obiectual (obiectiv) în ceva” și „a fi imanent obiectual”. Precizările terminologice care se cuvin făcute aici sunt următoarele: *inexistență* înseamnă la Brentano „existență în”, așadar imanență a obiectului în actul psihic, iar nu non-existență, neant al obiectului, expresie care ar implica ideea nefenomenologică a unei conștiințe lipsite de obiect. De aceea *inexistență intențională* înseamnă *existență intențională* sau *existență a obiectului în modalitatea intenției*. După cum a precizat Spiegelberg, *intenție* este sinonimă aici cu forma sensibilă sau inteligibilă prezentă în facultatea de cunoaștere, iar în fundalul acestei idei se află gnoseologia aristotelico-tomistă conform căreia simțul preia numai forma unui obiect, dar fără materia lui¹⁴. Această formă, prezentă în mod nematerial în facultatea senzitivă sau inteligibilă, este ceea ce numește Brentano prin expresia *inexistență intențională*. Avem de a face aici cu un sens extra-practic, teoretic al termenului, un sens specific după Spiegelberg gândirii scolastice culminante. În mod cu totul elocvent pentru această poziție, Spiegelberg afirma: „această [...] inexistență mentală, și nu referința la ceva ca obiect, constituia pentru el esența intenționalității”.¹⁵

13 Cf. de pildă A. MARRAS, „Scholastic Roots of Brentano's Conception of Intentionality”, in *The Philosophy of Brentano*, ed. by Linda L. McAlister, London, Duckworth, 1976, p. 133 și urm.; trad. de Radu Oancea în *Conceptul de intenționalitate la Brentano*, pp. 121-143; cf. de asemenea K. HEDWIG, „Über das intentionale Korrelatenpaar”, in *Brentano Studien*, Band 3 (1990/1991), pp. 51-52, 59.

14 H. SPIEGELBERG, *op. cit.*, pp. 206 și urm.

15 *Ibidem*, p. 208.

Această direcție interpretativă aristotelico-tomistă a fost dominantă în exegeză postbelică până la jumătatea anilor '70 ai secolului trecut, are printre reprezentanții săi nume cunoscute precum Levinas¹⁶ și constituie o direcție interpretativă care a fost neîncetat reluată cu variații mai mult sau mai puțin semnificative. Anumiți autori au considerat de pildă că influența aristotelică asupra acestui text s-a exercitat direct, fără mediere scolastică, pe când alții au adăugat acestei influențe pe cea carteziană prezentă în mod clar în psihologia brentaniană¹⁷. Merită în tot cazul reținută contribuția lui Marras din 1977 care a demonstrat că imaginea oferită de Spiegelberg asupra modului în care a conceput Toma termenul intenție este unilaterală deoarece la Toma intențiile nu sunt doar imanente sufletului, așa cum sublinia Spiegelberg, ci, în plus, se referă în mod esențial la un obiect transcendent conștiinței. Această referință caracterizează intenția la Toma în mod la fel de esențial ca și imanența ei și constituie după Marras esența intenționalității la Brentano.¹⁸

Klaus Hedwig, probabil cel mai avizat cunoscător al raporturilor dintre opera lui Brentano și tradiția aristotelico-scolastică din contemporaneitate, a arătat într-o serie de studii publicate după 1977 că poziția lui Marras este îndreptățită doar în privința referențialității intenției la Toma. În același timp însă, Hedwig îi reproșează lui Marras faptul că neglijează contextul scolastic al intenționalității la Brentano, context pus în evidența

16 E. LÉVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1944, pp. 30-31.

17 Pentru ultima poziție este relevant capitolul „Intentionale Inexistenz” din lucrarea lui M. ANTONELLI, *Seiendes, Bewußtsein, Intentionalität im Frühwerk von Franz Brentano*, Freiburg / München, Karl Alber, 2001, pentru prima capitolul omonim din D. MÜNCH, *Intention und Zeichen. Untersuchungen zu Franz Brentano und zu Edmund Husserls Frühwerk*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993.

18 Cf. studiul citat anterior al lui Marras.

pentru prima dată de Spiegelberg¹⁹. După Hedwig, acest context nu este reprezentat de tomism, ci de conceptualism deoarece termenul „obiectiv”, folosit cu regularitate de Brentano pentru a descrie ființa în minte a produselor gândirii, este un termen de sorginte conceptualistă, iar nu tomistă. Toma, subliniază Hedwig, nu cunoștea acest termen²⁰. Brentano în schimb l-a preluat din literatura neoscolastică a timpului său (Haureau, Stocckl și Werner), l-a utilizat în lucrarea de abilitare exact pentru a descrie prezența în suflet a obiectului ca obiect cunoscut și l-a folosit mai apoi în cunoscutul pasaj al intenționalității unde apare în sintagme precum „a fi obiectual (obiectiv) în ceva”²¹. În ce mă privește, adaug celor susținute de Hedwig că, în cadrul operei lui Brentano, termenul obiectiv are o preistorie mai lungă decât cea stabilită de exegeză. Acest concept nu apare pentru întâia dată în lucrarea de abilitare, ci e deja întrebuintat de Brentano în disertație ca nume pentru entitățile care sunt formate prin operațiile intelectului și există numai în minte așa cum este cazul cu noțiunile logice de gen, specie, definiție sau cu ființele imaginare²². În același timp, distincția dintre conceptele aflate obiectiv în minte și cele care, prin referentul lor, există în mod real stă la baza disertației deoarece pornind de la ea sunt separate accepțiunile reale, ființa categoriilor și ființa ca puțință și act, de accepțiunile nereale ale ființei, ființa

19 Cf. K. HEDWIG, „Über die moderne Rezeption der Intentionalität Thomas-Ockham-Brentano”, *op. cit.*, p. 211.

20 Cf. K. HEDWIG, „Der scholastische Kontext des Intentionalen bei Brentano”, in *Die Philosophie Franz Brentanos. Beiträge zur Brentano-Konferenz*, Graz, 4-8 September 1977 (Hrsg. R. M. Chisholm și R. Haller), Amsterdam, Rodopi, 1978, pp. 76-77.

21 *Ibidem*, p. 73.

22 Cf. F. BRENTANO, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles (MBS)*, 1862, Nachdruck Hildesheim, 1984, pp. 37, 82. Cf. paginile corespunzătoare ale numerotării paralele din *Despre multipla semnificație a ființei la Aristotel*, trad. și cuvânt înainte I. Tănăsescu, București, Humanitas, 2003.

ca adevăr și ființa prin accident²³. Nu este locul aici să intru în detaliile acestei probleme, merită însă remarcat că în scrierile în care își evocă biografia intelectuală, Heidegger se referă exclusiv la accepțiunile reale ale ființei și lasă cu totul la o parte accepțiunile ei improprii, cu toate că disertația lui Brentano este clădită tocmai pentru distincția dintre ele²⁴. Merită de aseme-

23 *MBS*, pp.4-8, 82.

24 Disertația lui Brentano i-a inspirat lui Heidegger problema ființei și este clădită pe ideea modurilor diferite de inexistență (de existență în) a categoriilor accidentale în substanța primă. Spre deosebire de Kant și Hegel care susținuseră că tabela aristotelică a categoriilor este concepută rapsodic, după ureche, Brentano reia o idee a lui Toma d'Aquino și consideră că la baza ei stă o deducție riguroasă bazată tocmai pe criteriul modurilor diferite de inexistență sau de imanență a categoriilor accidentale în substanța primă: în timp ce calitatea și cantitatea sunt imanente substanței, acțiunea și pasiunea îi sunt parțial imanente, parțial exterioare, spațiul și timpul îi sunt exterioare pe când relativul îi este cu totul exterior și are cea mai slabă legătură cu substanța. (Cf. *MBS*, § 13 din partea a V-a a lucrării și pp. 166-167 unde Brentano privește modurile inexistenței ca moduri ale accidentalității, ale lui *eneinai* și ale lui *on*; cf. de asemenea L. OEING-HANHOFF, „Insein”, în *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. J. Ritter u. K. Gründer, Bd. 4, I-K, Basel / Stuttgart, Schwabe, 1976. Dintre cele patru mari secțiuni ale disertației consacrate, fiecare în parte, unei accepțiuni fundamentale a ființei la Aristotel: ființa prin accident, ființa ca putință și act, ființa ca adevăr și ființa categoriilor, Heidegger a fost interesat în mod deosebit de secțiunea consacrată ființei categoriilor. Această secțiune, cea mai cuprinzătoare din lucrare, a fost percepută în epocă ca fiind partea cu adevărat înnoitoare a lucrării, probabil datorită mizei puse în joc: contestarea verdictului kantiano-hegelian referitor la lipsa de sistematicitate a categoriilor aristotelice și demonstrarea caracterului riguros al tabelii aristotelice (cf. excelenta analiză consacrată de M. ANTONELLI disertației lui Brentano în *Seiendes, Bewußtsein, Intentionalität im Frühwerk von Franz Brentano*, op. cit., pp. 73-109). În această idee răzbate convingerea împărtășită de anumiți gânditori din acea perioadă că filosofia poate fi salvată din situația deplorabilă în care ajunsese după prăbușirea sistemelor idealismului german prin încercarea de a adopta tipul de raționalitate științifică. Or, filosofia aristotelică era privită atunci tocmai ca o filosofie capabilă să reunească meditația de tip filosofic cu datele oferite de științe. În ce privește raportarea heideggeriană la disertație, trebuie remarcat că lectura lui Heidegger este unilaterală întrucât lasă în afara discuției accepțiunea de

nea cea conceptualistă, iar nu tomistă, și că această influență dă expresie unui segment restrâns al intenționalității medievale²⁵.

Toate aceste interpretări pornesc în mod corect de la premisa că pasajul intenționalității din opera din 1874 este o prelungire terminologică și ideatică a operelor consacrate de Brentano anterior filosofiei aristotelice. Din punctul meu de vedere, latura lor discutabilă intervine atunci când încearcă să transforme concepția tradițională în perspectivă unică de interpretare. În continuare voi încerca să prezint două aspecte ale factorului

adevăr a ființei numită de Brentano ființa copulei. Este o ironie a sorții că în *Grundprobleme der Phänomenologie* Heidegger consacră un întreg capitol ființei copulei, fără să-l menționeze măcar cu un cuvânt pe Brentano, deși se ocupă pe larg de această problemă la Hobbes. Cu toate că Heidegger nu a sesizat importanța acestei probleme în disertația lui Brentano, capitolul amintit din *Grundprobleme der Phänomenologie* este important tocmai pentru că permite reconstituirea unei conexiuni ideatice puțin cercetate: tratatul de logică al lui Hobbes citat de Heidegger, dar nementionat în disertația lui Brentano, este citat și discutat de J. St. Mill în *Logica* lui, unde este tratat pe larg și rolul *este*-ului copulativ. Este greu de apreciat cât de timpuriu l-a citit Brentano pe J. St. Mill, însă anumite exemple din disertație coincid cu cele din *Logica* lui Mill, după cum în volumul doi al *Psihologiei din punct de vedere empiric* Mill este autorul cel mai des citat atunci când Brentano vrea să demonstreze că relația intențională specifică judecății este fundamental diferită de cea specifică reprezentării; cf. M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1975, J. St. MILL, *System der deduktiven und induktiven Logik*, Bd. I, (übertetzt von Th. Gomperz), cartea I, cap. IV („Von Sätzen”) și cap. V („Über den Gehalt der Sätze”) pp. 85-121; în ce privește omisiunile lecturii heideggeriene cf. studiul meu despre ființa categoriilor și ființa ca adevăr la Brentano conceput ca prefață la traducerea disertației lui, pp. 19-30; cât despre semnificația filosofiei aristotelice ca alternativă la filosofia idealismului german cf. pe lângă capitolul menționat din lucrarea lui Antonelli, J. WERLE, *Franz Brentano und die Zukunft der Philosophie. Studien zur Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftssystematik im 19. Jahrhundert*, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 1989, pp. 60-71, 96-112 și lucrarea mea *Principiul intenționalității la Franz Brentano*, op. cit., pp. 13-15.

- 25 K. HEDWIG, „Über die moderne Rezeption der Intentionalität Thomas-Ockham-Brentano”, op. cit., p. 227.

intențional constitutive în mod esențial concepției brentaniene despre intenționalitate, dar care, totuși, nu pot fi explicate în mod tradițional. Primul aspect se referă la statutul fenomenului fizic, cel de al doilea la accepțiunea cu totul specială pe care o angajează expresiile „relația cu un conținut” și „orientarea spre un obiect” la Brentano.

STATUTUL FENOMENULUI FIZIC

Am văzut că pentru Brentano contribuția scolastică în cercetarea problemei intenționalității este strâns legată de inexistența intențională sau mentală a obiectului. În același capitol, atunci când discută problema fenomenului fizic, Brentano afirmă că acest fenomen există numai intențional și fenomenal. Cele două cupluri terminologice – „intențional sau mental” și „intențional și fenomenal” – sintetizează două concepții fundamental diferite asupra cunoașterii sensibile²⁶, prezente, ambele, în *Psihologia din punct de vedere empiric*: pe de o parte, concepția aristotelico-tomistă adoptată implicit de Brentano ca interpret al lui Aristotel, pe de altă parte, concepția modernă susținută de Brentano explicit încă din prelegerile de metafizică ținute la Universitatea din Würzburg începând din 1867. Conform gnoseologiei aristotelice, simțul nu se înșală în raport cu obiectul propriu lui – văzul în raport cu culoarea, auzul în raport cu sunetul etc., iar cunoașterea constă într-o separare a formei sensibile de materia cu care ea este unită în lucru și în preluarea formei în facultatea de cunoaștere²⁷. Este important de subliniat aici că forma sensibilă cunoscută este considerată

²⁶ *PsI*, pp. 124, 129.

²⁷ În cele ce urmează mă voi referi exclusiv la forma sensibilă, întrucât: 1) ea reprezintă punctul de pornire al procesului de cunoaștere la Aristotel; 2) demonstrația în cazul ei e mai simplă; 3) textul *Psihologiei* din 1874 oferă elemente suficiente pentru o demonstrație numai în acest caz.

ca o imagine fidelă a formei existente în lucru, ceea ce presupune că procesul de cunoaștere a calităților sensibile nu este distorsionat de modul în care ajung acestea să fie preluate în facultățile senzitive²⁸. Teza fundamentală a acestei perspective este, așadar, aceea a veridicității cunoașterii sensibile în raport cu obiectul ei și cea a existenței reale a formei cunoscute. În *Psihologia din punct de vedere empiric* nu mai este valabil nici unul dintre aceste puncte întrucât conținutul sensibil nu mai este interpretat aici ca formă sensibilă în sens tradițional, ci ca fenomen fizic în sens modern²⁹. Acest fenomen există numai intențional și fenomenal, deci numai ca apariție în conștiință, fără să poată fi aduse dovezi convingătoare ale existenței lui reale. Tot ce putem susține aici este că lumea sensibilă, lumea așa cum ne este dată în senzații, trimite la o lume a cauzelor fizice care, prin acțiune asupra simțurilor, determină apariția fenomenelor fizice. Ceea ce apare, susține Brentano, nu există în realitate, iar ceea ce există în realitate nu apare așa cum este³⁰. Prin această afirmație el preia teza lui Locke a fenomenalității sau a existenței pentru noi a calităților secundare și trimite la cunoscutul experiment al senzațiilor diferite trăite de cel care își introduce ambele mâini, una încălzită, alta în stare normală, în una și aceeași apă³¹. Or, în această perspectivă este clar că nu mai este valabilă nici teza veridicității cunoașterii sensibile în raport cu obiectul ei, nici teza existenței reale a calității sensibile cunoscute. Singura afirmație care poate fi argumentată aici este cea a existenței unor analogii extrem de generale între lumea sensibilă și cea a cauzelor fizice: după cum lumea sensibilă este

28 F. BRENTANO, *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom Nous Poietikos* (PsA), 1867, Nachdruck Darmstadt 1967, pp. 80, 187; pentru o analiză detaliată a acestei probleme cf. studiul meu „Obiectiv și intențional la Brentano. Schița unei noi interpretări”, în *Principiul intenționalității la Franz Brentano, op. cit.*, pp. 50-59.

29 *PsI*, pp. 109, 112, 138-140.

30 *PsI*, p. 28.

31 *PsI*, p. 13.

tridimensională din punct de vedere spațial și unidimensională din punct de vedere temporal, la fel lumea cauzelor fizice va fi analog-spațială și analog-temporală ei³². Merită menționat aici că Brentano a fost atât de convins de valabilitatea concepției moderne asupra cunoașterii sensibile încât în scrierile târzii consacrate lui Aristotel va face din acesta un precursor al concepției moderne³³. În plus, pentru el concepția modernă a calităților sensibile era legată încă de timpuriu de dizolvarea credinței în conceptul tradițional de substanță, ceea ce făcea necesară intervenția unei fenomenologii a conținutului reprezentărilor sensibile, o fenomenologie care să studieze tocmai raporturile și legile de ordonare ale acestor conținuturi, de pildă problema inseparabilității culorii și a întinderii.

ORIENTAREA SPRE UN OBIECT

Am încercat anterior să expun problema criteriilor deosebirii dintre fenomenele fizice și psihice ca problemă a trăsăturilor intrinseci, după Husserl a trăsăturilor descriptive, ale actului psihic. În acest context s-a ridicat întrebarea dacă putem stabili vreo diferență între „orientarea spre un obiect” și „relația cu un conținut”, pe de o parte, și relația de conținere sau imanență intențională, pe de altă parte. Ideea subiacentă acestei întrebări este că termenul brentanian „relație” este ambiguu deoarece poate fi interpretat atât ca relație de conținere a obiectului în act, cât și ca „orientare spre”. Ideea pe care vreau să o propun aici este că la Brentano cele două sensuri ale relației nici nu se suprapun, nici nu pot fi suprapuse, întrucât dintre cele trei clase fundamentale de fenomene psihice – reprezentările, judecățile

32 *PsI*, p. 139.

33 F. BRENTANO, *Aristoteles und seine Weltanschauung (AW)*, Hamburg, Felix Meiner, 1977, pp. 32-33.

și fenomenele emoționale³⁴ – numai judecățile și fenomenele emoționale sunt orientate în sens strict spre obiect, pe când reprezentarea doar își conține obiectul: în reprezentare doar ne apare sau doar ne este dat ceva în conștiință³⁵. Ca urmare, actele suprapuse par a fi singurele care se poziționează sau se orientează în raport cu obiectul: în judecată obiectul este acceptat sau respins, pe când în iubire este iubit sau urât. Este important de subliniat aici că, spre deosebire de Husserl care a interpretat „orientarea spre un obiect” ca intenție și a făcut din aceasta esența generică a trăirilor intenționale³⁶, la Brentano orientarea are o accepțiune foarte bine precizată, anume este orientare sau atitudine tetică sau afectivă vizavi de un conținut reprezentat³⁷. Această orientare admite în mod necesar contrarii: în judecată obiectul este sau acceptat sau respins, pe când în fenomenele emoționale este sau iubit sau urât. În ceea ce privește reprezentarea, în volumul al doilea al *Psihologiei* din 1874, Brentano afirmă clar că nu admite diferențiere pe latura actului, ci doar pe ceea a obiectului: ne putem reprezenta un concept și opusul lui, dar nu ne putem reprezenta pozitiv și negativ din perspectiva actului unul și același obiect³⁸. De pildă, nu ne putem reprezenta în mod pozitiv și negativ culoarea neagră, dar ne putem reprezenta foarte bine atât această culoare, cât și opusul ei, albul. Se observă din acest exemplu că, dintre toate actele psihice, reprezentările pun probabil cel mai puțin în evidență dimensiunea psihologic-atitudinală a conștiinței. Acesta este motivul pentru care cred că clasificarea brentaniană a fenomenelor psihice poate fi considerată ca una neunitară, asimetrică căci, spre deosebire de nota imanenței care poate fi pusă în evidență pentru toate clasele de fenomene psihice, cea

34 *PsII*, pp. 28-37.

35 *PsII*, p. 114.

36 *Hua XIX/I*, pp. 356, 381.

37 *PsII*, pp. 88-90.

38 *PsII*, pp. 65 și urm.

a orientării spre un obiect este prezentă numai în cazul actelor suprapuse. Ca urmare, orientarea, așa cum este ea gândită de Brentano, apare numai ca acceptare sau respingere a unui obiect sau conținut reprezentat. Este vorba aici de o polarizare pozitiv – negativ care survine pe linia actului și care nu are nimic de a face cu o intenție care și-ar căuta împlinirea ca la Husserl.

Aceste afirmații au o relevanță deosebită în privința raporturilor dintre tradițional și modern la Brentano deoarece ele sugerează că o clasificare unitară a fenomenelor psihice poate fi întreprinsă numai pe linia tradițională a imanenței sau a inexistenței intenționale, nu însă și pe linia „orientării spre” așa cum este ea înțeleasă de Brentano. După Brentano această „orientare spre” este deja implicată în *tinganein*-ul aristotelic, transpus însă de el din contextul gnoseologic al corelației dintre facultatea de cunoaștere și obiectul ei, în cel psihologic al teoriei judecății, în concepția tomistă a lui „Deus est” – enunț al cărui obiect i se impune cu evidență lui Brentano – și în concepția kantiană a ființei ca poziție, deci în acea concepție în care „este” nu e enunțat despre ce e doar în minte, ca în disertație, ci despre orice obiect căruia îi poate fi asociată o percepție posibilă în ansamblul experienței³⁹. Odată cu menționarea lui Kant, am atins un aspect important al dimensiunii moderne a *Psihologiei din punct de vedere empiric*, unul care ne poate clarifica asupra identității modernilor despre care pasajul intenționalității afirmă că ar fi abordat problema relației cu obiectul. Conform volumului doi al *Psihologiei* sale, Brentano consideră că tentativa sa de a clasifica fenomenele psihice după tipul relației intenționale este implicată în opera lui Aristotel și că este de asemenea prezentă în epoca modernă în clasificarea kantiană tripartită a facultăților în gândire, voință și sentiment și în scrierile psihologice ale lui Hamilton și Lotze⁴⁰. Evident, toți acești autori au propus alte clase de fenomene psihice decât

39 *PsII*, pp. 53-55.

40 *PsII*, pp. 20, 23.

Brentano, dar, după Brentano, gândul care i-ar fi condus tacit este același cu gândul pe care și-l vede realizat în opera sa.

În final vreau să punctez pe scurt două dintre cele mai importante modificări pe care le-a suferit conceptul de intenționalitate în trecerea de la Brentano la Husserl. Prin Husserl se revine de la sensul teoretic, specific scolasticii culminate, al termenului „intenție” – cel de obiect sau formă sensibilă sau inteligibilă – la sensul latin originar: intenția ca „orientare spre”, o orientare care, la Husserl cel puțin, își urmărește împlinirea⁴¹. În fundalul acestui termen nu se află însă vreo investigație istorică de genul celei prezentate aici – Husserl a fost puțin preocupat de un demers de acest gen – ci conceptul herbartian de interes care tinde spre împlinire⁴².

În al doilea rând, conținutul sensibil al senzației – fenomenul fizic la Brentano – devine la Husserl la fel de real prezent în conștiință ca și fenomenul psihic și la fel de accesibil percepției interioare ca și acesta⁴³. Acest conținut sensibil funcționează ca fundament ale unor caractere aperceptive care îl sesizează într-un sens sau altul și care vizează astfel un anumit obiect⁴⁴. Acest obiect, și aici Husserl îl urmează pe Twardowski, este distins în mod riguros de conținut. Conținutul sensibil, fenomenul fizic, nu mai este deci la Husserl obiect spre care este orientat actul senzației. De altfel, pentru Husserl senzațiile nu sunt acte⁴⁵. Această schimbare a statutului fenomenului fizic – din obiect al unui act el devine oarecum un constituent material al lui – reprezintă, probabil, una dintre cele mai semnificative mutații în trecerea de la psihologia descriptivă la fenomenologie. Senzațiile nu vor mai reprezenta pentru Husserl o subclasă a

41 Cf. asupra acestei probleme P. ENGELHARDT, *op. cit.*, p. 466.

42 Cf. K. HEDWIG, „Vorwort”, in F. BRENTANO, *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendland* (GMPh), Hamburg, Felix Meiner, 1980, pp XX.

43 *Hua* XIX/II, pp. 768-769.

44 *Hua* XIX/I, pp. 387-388 și *Hua* XIX/II, pp. 769-770.

45 *Hua* XIX/I, pp. 382-383 și *Hua* XIX/II, p. 774.

reprezentărilor pentru că, în genere, ele nu vor mai fi socotite reprezentări. Strâns legat de aceasta, „orientarea spre” va deveni intenție a unui act⁴⁶. Această intenție însă nu va fi atitudine, nici tetică, nici afectivă, față de un conținut, nu se va mai epuiza în relația dintre act și conținutul lui și, în plus, va dobândi în mod esențial caracter apercceptiv. În mod elocvent pentru această poziție Husserl afirma: „Se înțelege în același timp că ceea ce în relație cu obiectul intențional se numește reprezentare sau intenție perceptivă, imaginativă, reproductivă, rememorativă sau denominativă a lui se va numi în relație cu senzațiile care aparțin în mod real actului sesizare, interpretare, apercepție.”⁴⁷

În acest punct Husserl pare să preia structura actului de la Brentano, să îi redenumască elementele și să le acorde o altă funcție: „orientarea spre” devine la el intenție a unui act care vizează un obiect distinct de conținutul sensibil imanent al actului. Însă ea își realizează această funcție numai întrucât funcționează simultan ca sesizare, apercepție sau interpretare a acestui conținut sensibil. Pe scurt, Husserl dă la o parte structura bipolară a actului și pune în locul ei o structură tripolară prin care devine posibilă orientarea actului și spre altceva decât spre obiecte imanente.

46 *Hua XIX/I*, pp. 381-382.

47 *Hua XIX/I*, pp. 399-340.

INTENȚIONALITATE ȘI OBIECTE INEXISTENTE ÎN FILOSOFIA LUI MEINONG

Adrian NIȚĂ

Intentionality and non-existent objects in Meinong's philosophy. The text presents the basic ideas of Meinong's theory of pure object to see the answer of the question concerning the relation between the intentionality thesis (psychical events are oriented to something) and Meinong's theory of pure object. The conclusion is that if Meinong accepts without reserves intentionality thesis, the fact that some objects have no existence does not follow from the intentionality thesis.

Cu un secol în urmă Alexius Meinong scria cu referire la intenționalitate că „nimeni nu poate să nu recunoască faptul că evenimentele psihice au acest caracter distinctiv de a fi «îndreptate spre ceva», ceea ce ne sugerează extrem de puternic că trebuie să îl considerăm aspectul caracteristic al psihologicului ca opus non-psihologicului”¹. Ne propunem în acest text să vedem care este relația dintre intenționalitate (sau mai precis dintre teza intenționalității, care, după Meinong, s-ar formula în felul următor: „evenimentele psihice au drept caracteristică orientarea spre ceva”) și teoria obiectelor nonexistente așa cum a fost susținută de Meinong. Înainte însă de a ataca această problemă ne propunem, în prima parte a studiului, să prezentăm două momente premergătoare ale discuției despre intenționalitate, iar apoi, în partea a doua, să schițăm principalele articulații ale teoriei meinongiene a obiectului.

1 A. MEINONG, „Über Gegenstandstheorie”, în K.R. FISCHER (Hrsg.), *Österreichische Philosophie von Brentano bis Wittgenstein*, Wien, WUV Universität, 1999, p. 37.

I. Există două momente premergătoare, la care vom face o scurtă referire, deoarece considerăm că este extrem de important să vedem cadrul în care se desfășoară discuțiile din jurul intenționalității de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. După cum bine se știe, la Brentano intenționalitatea joacă un rol fundamental în definirea fenomenelor psihice. Departe de a fi o simplă trăsătură prin care putem deosebi un fenomen psihic de un fenomen fizic, adică una din cele șase trăsături distinctive (i.e. fenomenele psihice: 1. sunt reprezentări sau se bazează pe reprezentări; 2. sunt neîntinse; 3. inexistentă intențional; 4. sunt obiecte exclusive ale percepției interioare; 5. au existență intențională și reală; 6. au un pronunțat caracter de unitate), intenționalitatea este trăsătura fundamentală, sau esențială, a fenomenelor psihice. Această trăsătură fundamentală a fenomenelor psihice rezultă de altfel cu destulă claritate din textul clasic cu privire la intenționalitate:

„Orice fenomen psihic este caracterizat prin ceea ce scolasticii Evului Mediu numeau inexistența intențională sau poate mentală a unui obiect și prin ceea ce noi am numi, deși nu cu expresii complet clare, relația cu un conținut, orientarea spre un obiect (prin care aici nu trebuie înțeleasă o realitate) sau obiectualitatea imanentă. Fiecare obiect psihic conține în sine ceva ca obiect, deși nu fiecare în același mod. În reprezentare este ceva reprezentat, în judecată este ceva acceptat sau respins, în iubire, iubit, în ură, urât, în dorință este ceva dorit.

Această inexistență intențională este caracteristică exclusiv fenomenelor psihice. Nici un fenomen fizic nu prezintă ceva asemănător. Și astfel putem defini fenomenele psihice spunând că sunt acele fenomene care conțin intențional în sine un obiect.”²

2 F. BRENTANO, „Psihologia din punct de vedere empiric”, trad. de I. Tănăsescu, în I. TĂNĂSESCU (ed.), *Conceptul de intenționalitate la Brentano. Origini și interpretări*, București, Paideia, pp. 39-40.

Un al doilea moment premergător îl reprezintă introducerea distincției dintre conținutul reprezentării și obiectul reprezentării, distincție introdusă de către un (alt) fost student de-al lui Brentano, și anume polonezul Kasimir Twardowski. În lucrarea *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen* (Despre teoria conținutului și obiectului reprezentării) se arată că pentru a se descrie o stare mentală intențională trebuie să admitem nu numai un act mental și un conținut mental, dar și (sau mai ales) un obiect. Obiectul diferă de conținut în mai multe privințe, dintre care cele mai importante par să fie următoarele două. În primul rând, predicatul „există” se aplică obiectului, și nu conținutului. În acest fel putem spune, de exemplu, „Socrate există” având în vedere existența unui individ concret, ce a trăit la Atena, a fost profesorul lui Platon etc. A doua caracteristică pune în evidență diferența calitativă ce există între obiecte și conținuturi. De exemplu, obiectul minge are proprietatea de a fi sferic, în timp ce conținutul prin care ne reprezentăm o minge nu poate fi caracterizat drept sferic³.

II. Problema ce apare, și pe care încearcă Meinong să o rezolve prin intermediul teoriei obiectului, vizează posibilitatea reprezentărilor fără obiect, adică a acelor reprezentări cărora nu le corespunde nimic în realitate: există astfel de reprezentări? Dacă există, cum putem înțelege reprezentarea, astfel încât să nu ajungem la contradicții?

Trebuie subliniat de la bun început că Meinong introduce o distincție la nivelul conținutului reprezentării. În condițiile în care filosoful austriac consideră că există patru feluri de experiențe elementare (și anume: reprezentările, judecățile, sentimentele și dorințele), conținuturile reprezentării sunt în primul caz obiectele, în cazul judecăților sunt obiectivările (objektiv), în cazul sentimentelor sunt dignitativele (sau

3 K. TWARDOWSKI, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, Viena, Alfred Hoelder, 1894, pp. 30, 43 sqq.

valorile: adevărul, binele, frumosul etc.), iar în cazul dorințelor sunt deziderativele (cum sunt scopurile).

Distincția dintre obiect pe de o parte și obiectivare (objektiv) pe de altă parte este extrem de importantă și trebuie subliniată cu toată puterea: obiectul unei judecăți este o obiectivare (objektiv). Atunci când spunem că „există oameni” sau că „oamenii sunt ființe raționale” obiectul judecății nu este nici cutare om concret, ce există în lumea noastră, nici totalitatea oamenilor, ci faptul de a exista oameni sau faptul că oamenii sunt ființe raționale.

În ceea ce privește înțelegerea importantului concept de objektiv, să plecăm totuși de la obiecte. Vorbim despre obiect în raport cu un concept, în sensul că un concept cum este „copac” are ca obiect un copac concret, ce există în lumea noastră spațio-temporală. În momentul în care acest concept este inclus într-o judecată (de exemplu în „există copaci”) vorbim de obiectivare (objektiv), ce apare ca fiind un obiect de ordin mai înalt. La rândul său, judecata „există copaci” poate fi inclusă într-o judecată mai cuprinzătoare, de nivel superior (cum este, de exemplu, „propoziția «există copaci» este o propoziție adevărată”). Există astfel posibilitatea formării unei serii practic infinite de obiecte de ordin superior.

Este posibil ca influența lui Frege să fie cea care îl face pe Meinong să adere la această prototeorie a tipurilor. Departe de a nu-l fi înțeles pe Frege, cum îi reproșează I.M. Bochenski⁴, autorul teoriei obiectului pare să fi fost un adept al acestuia. În lucrarea *Despre concept și obiect*, Frege caracterizează predicția modernă ca fiind legătura unui concept cu un obiect, sau mai precis procesul prin care un concept se enunță despre un obiect, cum este cazul cu propozițiile singulare, respectiv un concept se enunță despre un alt concept, cum se întâmplă în

4 I.M. BOCHENSKI, *A History of Formal Logic*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1961, p. 370.

cazul propozițiilor existențiale⁵. O caracterizare a conceptului și obiectului ar fi următoarea: „Putem spune în mod lapidar, luând „subiect“ și „predicat“ în sens lingvistic: conceptul este semnificația unui predicat, obiectul este ceva ce nu poate fi niciodată întreaga semnificație a unui predicat, dar poate fi semnificația unui subiect. Trebuie observat aici că cuvintele „toți“, „fiecare“, „nici unul“, „unii“ sunt puse înaintea termenilor conceptuali. În propozițiile afirmative și negative universale sau particulare, noi exprimăm relații între concepte și folosim cuvintele de mai sus pentru a indica tipul special al relației.”⁶

Meinong are o interesantă și, putem spune, complet aparte, teorie a ființei; aceasta se bazează pe distincția dintre a exista și a subzista: existența este atribuită obiectelor spațio-temporale, iar subzistența restului obiectelor. Astfel, oamenii, copacii, mașinile etc. există, în timp ce antipozii, similaritățile, diferențele etc. subzistă⁷. Principala problemă este legată de statutul ontologic al unor obiecte cum sunt pătratul rotund, cal înaripat sau muntele de aur. După Meinong, aceste obiecte nu sunt existente, deoarece nu se regăsesc printre obiectele din lumea în care trăim, dar nu sunt nici subzistente, având în vedere caracterul lor contradictoriu. În acest fel, Meinong este îndreptățit să afirme că nu au ființă⁸.

Ideea fundamentală a lui Meinong este că, deși astfel de obiecte nu există și nici nu subzistă, adică nu au ființă, nu sunt lipsite de proprietăți. De exemplu, despre muntele de aur se poate afirma că deși nu există în realitate este un munte și este de aur. După Meinong nu avem nevoie de altceva pentru a cunoaște o parte din proprietățile sale. Explicația ține de distincția dintre

5 A se vedea A. NIȚĂ, *Existență și predicatie*, teză de doctorat, Universitatea București, 2003, cap. I.

6 G. FREGE, „Despre concept și obiect”, în *Scieri logico-filosofice*, trad. de S. Vieru, București, Editura Științifică, 1977, p. 296.

7 A. MEINONG, *op. cit.*, pp. 41-42.

8 *Idem*, p. 46.

„a fi“ (*Sein*) și „a avea proprietăți“ (*Sosein*). Primul termen este expresia funcției tetice a gândirii, iar al doilea expresia funcției sintetice a gândirii⁹.

Distincția dintre „a fi“ și „a avea proprietăți“ este ridicată la rangul de principiu, numit principiul independenței, primul dintre cele două principii fundamentale ale metafizicii lui Meinong. Formulată ontologic, principiul independenței susține că natura obiectului (*Sosein*) este independentă de ființa (*Sein*) obiectului; cu alte cuvinte un obiect poate avea proprietăți fără a avea ființă. Într-o formulare semantică, principiul susține că un enunț de forma „a este F“ poate fi adevărat deși enunțul „a există“ este fals. Este evident acum care este temeiul susținerii că muntele de aur este de aur, deși acest obiect nu are ființă, sau al unei susțineri după care există un număr prim mai mic decât 3, deși un astfel de obiect nu are existență.

Cel de-al doilea principiu al metafizicii meinongiene, ce poate fi numit principiul indiferenței, aduce lămurirea suplimentară că întrebarea cu privire la ființă (sau la neființă) nu vizează obiectul, ci obiectivarea. „Dacă opoziția dintre ființă și neființă este în mod fundamental o problemă a obiectivării și nu a obiectului, atunci este în definitiv ușor de înțeles că nici ființa nici neființa nu pot să aparțină în mod esențial obiectului ca atare. Desigur, asta nu înseamnă că spunem că un obiect nu are parte nici de ființă nici de neființă. Nu înseamnă să spunem nici că problema dacă obiectul are ființă sau nu este pur accidentală naturii unui obiect.“¹⁰ Mai degrabă, ar trebui spus că obiectul ca atare „stă dincolo de ființă și neființă“. Într-o formulare mai succintă, principiul indiferenței se enunță astfel: obiectul este prin natura sa indiferent (*ausserseiend*) față de ființă, deși cel puțin una din cele două obiectivări ale sale (adică ființa obiectului sau neființa obiectului) subzistă¹¹.

9 *Idem*, p. 42.

10 *Idem*, p. 46.

11 *Ibidem*.

Această indiferență de ființă i-a ridicat lui Meinong problema dacă nu cumva Aussersein ar trebui socotită, alături de existență și subzistență, un al treilea domeniu al ființei. Deși formulările din lucrările anterioare anului 1904 lasă loc pentru asemenea interpretare, și deși unii comentatori au răspuns pozitiv, credem că admiterea unui al treilea domeniu al ființei nu se susține la Meinong¹². Motivul principal ar fi că dificultățile admiterii acestui domeniu ar fi mai mari decât soluțiile pe care le poate aduce. În al doilea rând, dacă între existență și subzistență nu mai există o relație de contradicție, atunci principiul independenței devine superfluu.

III. Avem acum elementele principale pentru a putea aduce un răspuns problemei pe care am ridicat-o la începutul studiului: care este relația dintre intenționalitate și obiectele nonexistente (sau, în alți termeni, între teza intenționalității și teoria obiectului)? Relația pe care o vizăm este relația de întemeiere, întrucât în literatura secundară din ultimii ani¹³ se vehiculează ideea că teoria lui Brentano, și în special teza intenționalității, a stat la baza teoriei obiectului. Cu alte cuvinte, într-o formulare

12 O poziție asemănătoare susține R. GROSSMANN în studiul „Meinong's Doctrine of the Aussersein of the Pure Object”, în *Nous*, 8 (1974), pp. 67-82, aici p. 67.

13 A se vedea de exemplu K. PERSZZK, *Nonexistent objects: Meinong and Contemporary Philosophy*, Dordrecht, Kluwer, 1993, p. 183. Alte detalii ale teoriei meinongiene a obiectului se găsesc în D. F. LINDENFELD, *Transformations of Positivism. Alexius Meinong and European Thought*, Los Angeles, University of California Press, 1980; R. GROSSMANN, „Meinong's Doctrine of the Aussersein of the Pure Object”, *art. cit.*; R. GROSSMANN, *Meinong*, London, Routledge, 1974; D. JACQUETTE, *Meinongian Logic : The semantics of existence and nonexistence*, Berlin, Walter de Gruyter, 1996 ; D. JACQUETTE, „Confessions of a Meinongian Logician”, în *Grazer Philosophische Studien*, 58-59, 2000 ; K. LAMBERT, *Meinong and the Principle of Independence: its Place in Meinong's Theory of Objects and its Significance in Contemporary Philosophical Logic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 etc.

logico-filosofică, teoria „obiectului pur“ (folosim această expresie pentru a respecta cerința formulată de principiul indiferenței) ar fi consecința logică a tezei intenționalității. Răspunsul pe care vreau să îl apăr este că deși Meinong este profund angajat față de filosofia lui Brentano și față de teza intenționalității, deși admite fără rezerve această teză¹⁴, ideea că unele obiecte nu au existență nu rezultă din teza intenționalității.

Să examinăm argumentul ce are ca premisă ideea că fenomenele psihice au ca trăsătură definitorie intenționalitatea (sau mai concret că fenomenele psihice au ca trăsătură definitorie orientarea spre ceva. Se pare că Meinong a considerat că sensul principal al intenționalității este orientarea, nu inexistența intențională. Acest aspect este însă prea puțin important în contextul de față.) Din această premisă, dacă argumentul este corect, ar trebui să rezulte concluzia: unele fenomene psihice au ca obiect ceva ce nu există în realitate (să notăm această formă a argumentului cu A1).

Chiar din felul cum este formulată concluzia se observă ușor că nu este o teză acceptabilă pentru Meinong: obiectul nu poate fi existent sau nonexistent, întrucât existența ține de obiectivare (objektiv), nu de obiect. Obiectul este dincolo de ființă sau neființă. Va trebui deci să introducem principiul indiferenței printre premise și să reformulăm argumentul. Vom obține astfel (A2):

1. Fenomenele psihice au ca trăsătură definitorie orientarea spre obiect;
2. Obiectul este indiferent față de ființă sau neființă;
3. Deci, există obiecte despre care este adevărat că nu există.

¹⁴ Un alt loc în care se afirmă adeziunea lui Meinong față de teza intenționalității este următorul: „este esențial pentru orice fenomen psihic să aibă un obiect. Pentru că este neîndoielnic că nu putem avea o idee fără a avea o idee a ceva, și tot la fel, nu putem judeca fără o judecată despre ceva.“ (A. MEINONG, „On objects of Higher Order”, în M.L. Schubert KALSI, *A. Meinong. On objects of Higher Order and Husserl's phenomenology*, Hague, Nijhoff, 1978, p. 141).

Se vede însă că nici această formă de argument nu susține concluzia. Explicația ar fi că în condițiile în care obiectul este indiferent față de ființă și neființă, nimic nu garantează existența proprietăților acestui obiect (proprietăți între care se poate afla și existența). Un adept al unui realism robust ar putea astfel obiecta că un obiect ce nu se află nicăieri nu are nici un fel de proprietăți: muntele de aur nu are proprietăți pentru că s-ar încălca principiul logic al noncontradicției.

Va trebui prin urmare să includem și principiul independenței printre premise și să reformulăm argumentul. Vom obține (A3):

1. Fenomenele psihice au ca trăsătură definitorie orientarea spre obiect;

2. Obiectul este indiferent față de ființă sau neființă;

3. Obiectul poate avea proprietăți fără să aibă ființă;

4. Deci, există obiecte despre care este adevărat că nu există.

Se observă din A3 că susținerea fundamentală a teoriei obiectului, după care există obiecte despre care este adevărat că nu există, deși este formulată în strânsă dependență de teoria intenționalității formulată de Brentano, nu se deduce în mod exact, și fără rest, din aceasta. Este nevoie să se ia în calcul alte elemente ale teoriei *meinongiene* a obiectului pentru a se putea susține concluzia argumentului.

Depart de a reprezenta o consecință a tezei intenționalității, susținerea, aparent paradoxală, a lui Meinong cu privire la existența obiectului pur este însă situată pe aceeași linie de gândire cu Brentano, reprezentând o continuare a preocupărilor fenomenologice și o aprofundare a unor aspecte ale fenomenologiei¹⁵. În același timp însă, dacă se vor accentua diferențele, liniile de separare, se poate ușor constata că teoria lui Meinong continuă preocupările pentru filosofia limbajului și pentru pozitivism ale unui alt curent de gândire, și anume

15 După cum rezultă din studiul lui D. JACQUETTE, „Meinong on the phenomenology of Assumption”, în *Studia Phaenomenologica*, III (2003), nr. 1-2, pp. 155-177.

filosofia analitică. Cu bune temeiuri se poate susține că Meinong este unul din reprezentanții cei mai importanți ai confluentei celor două orientări filosofice europene și care poate ilustra cel mai bine posibilitatea dialogului dintre acestea.

INTUIȚIE EIDETICĂ VERSUS REDUCȚIE ARHITECTONICĂ

Virgil CIOMOȘ

Eidetic intuition versus architectural reduction. In this article, the author discusses two major concepts of the contemporary phenomenology: the eidetic intuition and the architectural reduction, choosing to refer the problematic of intentionality to these fundamental problems, by interrogating first the position of Kant and Hegel, and then the position of Edmund Husserl, Eugen Fink and Marc Richir.

1. Kant: posibilitatea unei eidetici transcendente

Ideea unei „teorii generale” a intelectului uman l-a condus pe Kant nu numai la crearea unei noi logici, transcendente, ci și la marea sa descoperire, anunțată – în cunoștință de cauză și fără falsă modestie – încă din prima prefață a *Criticii rațiunii pure*: „Nu cunosc cercetări mai importante pentru studierea temeinică a facultății pe care o numim intelect și totodată pentru determinarea regulilor și limitelor folosirii lui ca cele efectuate de mine în capitolul al doilea al *Analiticii transcendente*, sub titlul *Deducția conceptelor intelectuale pure*; ele m-au costat și cea mai mare trudă, dar, cum sper, nu nerăsplătită”¹. Proiectul critic al acestei veritabile eidetici *sui generis* se înscria, astfel, într-o tradiție perfect modernă (ce urca până la Descartes și chiar dincolo de el), fundamentată pe câteva principii absolut sigure („clare și distincte”), adică în mod analog cu modul de întemeiere al noilor științe ale epoci, în curs de matematizare. Necesitatea și universalitatea unei atari eidetici decurgeau, cum se vede, din

1 I. KANT, *Critica rațiunii pure*, trad. N. Bagdasar și E. Moisuc, Ed. IRI, București, 1994, p. 25.

chiar presuposițiile unei deducții transcendente ale categoriilor intelectului. E ceea ce Kant încearcă să demonstreze în analitica transcendentă a conceptelor²: el „deduce” orice legătură (*i.e.* unitate) categorială determinată, proprie intelectului, dintr-o anume „legătură” încă „mai generală”, proprie conștiinței de sine. Altfel spus, orice cunoștință – inteligibilă, dar și sensibilă (de vreme ce orice obiect „cade” sub un concept) – e dedusă dintr-un unic principiu – conștiința de sine „pură”, desemnată adesea și prin sintagma „apercepție transcendentă”. Avem prin urmare aici, clar prefigurată, ideea unei anume „intenționalități” (la fel de *sui generis* ca și eidetica ei subalternă) definită ca un fel de „raport” între *cogito* – conștiința de sine – și *cogitata* – categoriile sale (*i.e.* conceptele sale „pure”). Prin instituirea distanței și, în același timp, simultaneității dintre conștiința de sine „pură” – definită ca singur principiu transcendent (de unde și caracterul ei „originar”) – și propriile sale acte de cunoaștere – oarecum „derivate” (dar, încă o dată, simultane, din punct de vedere intențional, cu conștiința însăși) –, Kant nu făcea altceva decât să fructifice *ad hoc* – printr-o resemnificare (mai degrabă implicită, ce-i drept) – facultatea centrală a reflexiei transcendente (pivotal al întregului eșafodaj criticist) – la fel de „pură” și „transcendentă” –, și anume, în calitatea ei de monedă de „liber schimb” între subiectul cunoscător, pe de-o parte – martor „dezinteresat”, pentru că „pur”, al activității sale de cunoaștere –, și propriile sale facultăți cognitive, pe de altă parte: sensibilitatea, intelectul și imaginația.

Această viziune – în același timp logică și transcendentă, necesară și universală – asupra eideticii avea să fie preluată și, mai ales, amplificată de idealismul clasic german. Între altele, ea va inspira și proiectul hegelian al desfășurării dialectice a unei științe absolute a logicii – noua *mathesis universalis* –, ale cărei premise și dezvoltări speculative vor deveni atât de generale încât au putut părea... „anonime” și, în consecință, independente

2 Cf. *ibidem*, pp. 103 și urm.

practic de însuși spiritul uman, redus la rolul unui simplu vehicul al unei „gândiri care se gândește pe sine”³... Cu toate astea, rolul fundamental al mai sus pomenitei deducții transcendente și, deci, al subiectului (fie el doar unul cunoscător) în reconstrucția a ceea ce am putea numi a fi o „eidetică speculativă” (sau, dacă preferăm, „absolută”) e subliniat de Hegel în chiar debutul *Logicii subiective*, prilej pentru autor de a omagia sincer pe părintele criticismului precum și celebra sa deducție transcendentală. Doar că, de astă dată, confuzia – remarcată, în treacăt, și de Kant – între unitatea „pură” a conștiinței de sine și categoria (la fel de „pură”) a unității (care aparține, însă, intelectului, fiind, de aceea, o unitate determinată) era, pentru a spune astfel, „depășită și conservată”. Conștiința de sine înceta, astfel, să mai fie analizată dintr-o perspectivă strict intelectuală (dacă nu chiar intelectualistă). Hegel ne avertizează, mai întâi, că, în ciuda unor formulări kantiene nu prea fericite, conștiința de sine nu însoțește cumva „din afară” categoriile așa cum un lucru însoțește proprietățile sale⁴. Cu alte cuvinte, conștiința nu este „proprietara” conceptelor (i.e. și pentru a spune astfel: a... proprietăților) „sale”, fie ele cât de „pure”. Există, întotdeauna, o anume coincidență între actul comprehensiunii intelectuale și acela al aprehensiunii „pure” căci nu putem cunoaște fără a fi, simultan, conștienți de noi înșine (chiar dacă nu e deloc clar, cel puțin în *Critica rațiunii pure*, dacă putem fi conștienți fără să cunoaștem). Încă de la începuturile ei, așadar, eidetica transcendentală reușea deja să pună în evidență caracterul pur intențional al conștiinței, fără să fi ajuns, însă (în cazul lui Kant cel puțin), la problematizarea unui alt tip de intenționalitate, „ne-intelectuală” de astă dată, o intenționalitate liberă adică de

3 O asemenea viziune – strict „anonimă” – ar fi putut ridica problema unei deducții transcendente a însăși acestei „gândiri care se gândește pe sine”...

4 G.W.F HEGEL, *Știința logicii*, trad. D.D. Roșca, Ed. Academiei RSR, București, 1966, pp. 580-581.

actul propriu (dar subaltern al) oricărei cunoașteri determinate⁵. Pentru ca o asemenea schimbare să fie împlinită, era necesară o întreagă metamorfoză a întrebării privitoare la ființa umană, una care să presupună saltul de la problematica (deja clasică) a cunoașterii subiective la aceea (novatoare) a recunoașterii inter-subiective. E ceea ce Hegel însuși va încerca să dezvolte începând mai ales cu capitolele III și IV ale *Fenomenologiei Spiritului* (adevărate replici, implicite, la adresa analiticii transcendente din *Critica rațiunii pure*).

2. Hegel: realitatea unei eidetici speculative

Hegel asumă, apoi, observația (capitală) conform căreia facticitatea (i.e. efectivitatea sau chiar „fenomenalitatea” proprie) conștiinței pure trebuie să difere în mod clar de cea a conceptelor. E, de altfel, condiția minimală a diferențierii între origine – conștiința de sine – și efectele sale (intelectuale) – categoriile. În fapt (și mai precis), caracterul universal (i.e. general) al conceptelor pure nu coincide cu acela – aparent la fel de „universal” – al conștiinței „pure”. Ceea ce Kant lăsa, totuși (și destul de adesea), să se înțeleagă: conștiința reprezenta, pentru el (într-un context mai degrabă epistemo-logic, în care poate fi interpretată, uneori, și prima sa *Critică*), efectul „firesc” (mai mult sau mai puțin „logic”) al unui proces de generalizare (în ordinea crescătoare a „unităților” de cunoaștere), și anume, în calitatea ei de „unitate a tuturor unităților”. Chiar dacă, în concluziile sale finale la estetica transcendentă, Kant insistă, ce-i drept, asupra discontinuității de principiu dintre

5 Deși Hegel nu vorbește, în mod explicit, de un schematism „propriu” caracterului nedeterminat al conștiinței de sine (asta și pentru că el creează un alt limbaj, diferit de cel folosit de Kant), trecerea (în *Fenomenologia Spiritului*, în capitolele IV și V, de pildă) de la problematica tipic kantiană a cunoașterii la cea (nouă) a re-cunoașterii presupune deja un asemenea „schematism” nedeterminat.

sensibilitate și intelect – conceptul nu este o „percepție” mai clară și nici percepția un „concept” mai confuz⁶ – e, totuși, destul de dificil să găsim suficiente argumente în favoarea unei asemenea discontinuități (de principiu) între intelect și conștiința de sine. De altfel, deducția conceptelor „pure” ale intelectului (și, prin urmare, și principiul ei: a percepția „pură”) face parte integrantă din logica transcendentă, ceea ce pare (încă o dată) să confere conștiinței „pure” același statut epistemo-logic, mai sus pomenit. Dimpotrivă, pentru Hegel, judecata tuturor judecăților (în logica formală) ca și conceptul tuturor conceptelor (în logica transcendentă) nu constituie o judecată sau un concept oarecare și nici măcar o unitate sintetică, fie ea „cea mai generală”. Reduplicația judecății și a conceptului – o judecată și un concept (tocmai din acest motiv) „secunde” (i.e. cele care definesc, de fapt, după Hegel – și prin reduplicare – a percepția „pură” ca o veritabilă „ființă în fapt”⁷) – presupun o veritabilă răsturnare – *eine Verkehrung*⁸ – a caracterului universal (i.e. pur abstract) al conceptelor, o anume „trecere” și, ca atare, o petrecere (i.e. depășire, în sensul, deja știut, presupus de celebra *Aufhebung*) de la caracterul substanțial al categoriilor (moment filosofic împlinit deja prin Spinoza) la „caracterul” (de astă dată) unic (i.e. efectiv concret) al conștiinței de sine (anticipat deja, nu și dezvoltat, însă, prin Kant). Din acest punct de vedere, diferența, capitală totuși, dintre perspectiva kantiană și cea hegeliană asupra deducției transcendente ale conceptelor „pure” ale intelectului revine la diferența logică, dar, mai ales, ontologică dintre o unitate – precum cea a categoriilor

6 *Critica rațiunii pure*, pp. 88-89.

7 Rolul reduplicării gândirii, ca gândire a gândirii, a scăpat majorității exegetilor lui Descartes, care n-au reținut întotdeauna că celebrul *cogito* se referă, de fapt, la o gândire „secundă”, trecută deja prin proba „de foc” a îndoielii hiperbolice și, deci, a negației.

8 Termenul apare deja în capitolul III al *Fenomenologiei Spiritului*, pp. 88-89 din *editio princeps* (care corespund pp. 98-99 din traducerea românească a lui Virgil Bogdan, Ed. IRI, București, 2000).

intelectului – și o unicitate – precum cea a conștiinței de sine (care nu se confundă, însă, cu nici o singularitate empirică).

Dacă apercepția transcendentă e (datorită reduplicării) un fel de concept „secund”, aceasta n-o împiedică să fie, în mod autentic, singulară (deși ne empirică)... Caracterul concret (în sensul prim al termenului) propriu intuiției, negat pentru prima oară prin intelect (loc, după Hegel, al suprasensibilului), se reîntoarce, astfel, sub forma unui concret „secund”, și anume, ca negare a negației și, deci, ca afirmare „secundă” a conștiinței de sine. De aceea, de vreme ce constituirea suprasensibilului are loc prin refularea în sine a forței intelectului⁹ în fața rezistenței singulare a lucrului (în sine) urmează că instituirea conștiinței de sine (ca negare a negației) revine, pentru a spune astfel, la o adevărată „întoarcere a refulatului”. Ceea ce face ca, din nou, universalul tuturor universalelor să nu mai fie o universalitate ci o unicitate¹⁰. E și motivul pentru care conștiința de sine (versiunea hegeliană a apercepției transcendente) e definită în *Știința logicii* ca un „universal concret” sau, altfel spus, ca un fel de „transcendență imanentă”¹¹. Or, dacă această conștiință „secundă” (deși concretă) reprezintă „efectul” unei duble negări (al cărei rezultat se vădește a fi, practic, identic cu acela al unei reducții), universalul nu mai constituie, nici el, un simplu „în sine” ci există, de astă dată, în mod efectiv, adică (și în termenii lui Hegel) „în” și „pentru sine”, în calitate de conștiință de sine factice. La rândul ei, apercepția transcendentă nu mai constituie, nici ea, o simplă posibilitate (fie ea transcendentă), suspendată în neantul unei perpetue „inactualități”¹². Ea este în mod efectiv „reală” pentru

9 Cf. *Fenomenologia Spiritului*, pp. 84-85.

10 Ca, de altfel, și în cazul ființei la Aristotel, care nu mai e o categorie – fie ea cea mai generală. Căci, într-adevăr, nu există „două” ființe ci doar una singură.

11 *Știința logicii*, pp. 579-580.

12 Dacă „a fi transcendentă” înseamnă „a fi (doar) posibil”, înseamnă că deducția transcendentă și principiul ei, conștiința de sine (care suntem noi

că realitatea însăși implică, pentru Hegel, concretul, fie acesta „concretul” unui universal, revelându-se, în cele din urmă, ca un fel de inactualitate... „actuală”, singura în măsură să perdureze, și anume, prin contrast cu „actualitatea” intuiției, pur instantanee. (Să nu uităm că realitatea constituie în *Știința logicii* sinteza dialectică a actualității și a posibilității¹³.) Ceea ce înseamnă că, o conștiință „pură” (care perdurează) este o conștiință a timpului „pur”. Nu e vorba aici, precizează Hegel, de a situa conștiința „în” timp. Conștiința de sine este, de fapt (dar mai ales ca fapt), timpul însuși (cel „pur”): „Nu noi – cei care facem considerația – distingem astfel eul în momentele sale opuse, ci, în virtutea singularității lui, universală în sine, așadar, distinsă de sine însăși, eul însuși e această *distingere-a-sa-de-sine*”¹⁴. Autorul *Fenomenologiei Spiritului* era perfect conștient o asemenea neașteptată (poate) identitate, pe care ține s-o evoce în contextul, vizionar, al unei multimilenare, pentru că decisive, filiații parmenidiene¹⁵. În consecință, cu mult înaintea lui Heidegger (avertizat de această anterioritate), Hegel demonstrase, deja, cum că ființa înseamnă timp, mai precis, timpul „pur” al conceptului „secund” și, în consecință, al conștiinței de sine. Se împlinea, astfel, grație lui Hegel – dar și ca rod al contribuțiilor precedente, esențiale, ale lui Descartes și Kant –, miracolul în același timp logic și ontologic anunțat în *Evangelii* (exprimat sub forma – limitată încă – a reprezentării)¹⁶: universalul (transcendentul) există (de fapt:

înșine), nu există în mod real (actual) ci sunt doar niște simple posibilități.

13 *Știința logicii*, capitolul *Realitatea*.

14 G.W.F. Hegel, *Filosofia Spiritului*, trad. Constantin Floru, Ed. Academiei RSR, 1966, p. 203.

15 *Fenomenologia Spiritului*, pp. 463-464.

16 Pentru Hegel, coincidența dintre „coborârea” Spiritului în immanent și „urcarea” conștiinței în transcendent se consumă abia în momentul întrupării Hristos-ului, și anume, ca eveniment al advenirii conștiinței de sine la realitatea Spiritului, în calitatea lui de fundament al conștiinței de sine însăși. Cf *Fenomenologia Spiritului*, de exemplu, capitolul despre *Religia revelată*.

se revelează) de o manieră singulară (imanentă). De altfel, tensiunea fondatoare dintre limbaj – *logos*, cuvânt – și trup (tema centrală a creștinismului) apare ca motor al dialecticii încă din primul capitol al *Fenomenologiei Spiritului*, dedicat certitudinii sensibile. Diferența dintre Kant, pe de-o parte, și Hegel, Husserl și Heidegger – fenomenologi „împliniți” din acest punct (teologic) de vedere –, pe de alta, revine la aceea dintre simpla manifestare (prin simplă „mijlocire”) a transcendentului în immanent – proprie oricărei epifanii, de altfel (și, în consecință, oricărei religii demnă de acest nume) – și, respectiv, revelația – paradoxală, ce-i drept (pentru că sintetizează a contrariilor) – a transcendentului ca immanent sau, mai precis, ca „mijlocire” devenită, în mod la fel de paradoxal, nemijlocită¹⁷... Ceea ce explică și asumarea de către cei din urmă trei fenomenologi a caracterului autentic, pentru că real, al sintagmei kantiene (prohibite în *Critica rațiunii pure*) a „experienței transcendente”¹⁸. Eternitatea transcendentului își găsea, în sfârșit, în și prin concept – cel „secund”, mai precis, identic (prin reduplicare) cu conștiința de sine – propria sa temporalizare¹⁹.

3. Înapoi la Kant: experiența transcendentală în chestiune

Eforturile lui Kant de a fundamenta din punct de vedere strict științific metafizica nu s-au pierdut, așadar. Deducția ei-

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Cum se știe, Kant a respins posibilitatea unei experiențe categoriale directe, ceea ce a provocat, teoretic, nu numai posteritatea idealismului clasic german ci și pe aceea a filosofiei transcendente contemporane, care, prin Husserl, avea să dezvolte această problematică prin studiile consacrate intuiției categoriale.

¹⁹ Trebuie, totuși, remarcat faptul că statutul privilegiat al intuiției timpului (în raport cu cea a spațiului) și legătura ei directă cu apercipția pură – auto afectarea de sine a conștiinței revine în cele din urmă la auto afectarea de sine a timpului – sunt teme explicit asumate în *Critica rațiunii pure*.

deticii transcendente – *i.e.* a tabloului universal al categoriilor „pure” ale intelectului – ca și principiul ei fundamental – *i.e.* conștiința de sine și caracterul ei unic, ireductibil – devin, astfel, principalele puncte de sprijin pentru orice „filosofie transcendentă viitoare”. Filosofia speculativă, ca și cea fenomenologică, de altfel, păreau să corecteze și să dezvolte proiectul kantian al unei metafizici definite drept „știință riguroasă”. Și totuși, dacă vom relua cu atenție textul primei *Critici*, în speță cel al logicii transcendente, vom remarca foarte rapid că autorul pune câțiva importanți bemoli la ceea ce înțelege el prin universalitatea și necesitatea „deducției” conceptelor „pure” ale intelectului. Într-adevăr, Kant ne avertizează – într-un spirit lucid care n-are nimic de-a face cu proiectele unor sisteme filosofice (logic și ontologic) „absolute” – că nu e vorba, în analitica transcendentă a conceptelor, de o deducție propriu-zisă (în sensul logico-matematic al termenului) ci de un simplu *quid juris* care trebuie să corespundă „pretenției” unui *quid facti*: „Când vorbesc despre drepturi și uzurpări, jurisconsultii disting, într-un litigiu, chestiunea de drept (*quid juris*) de chestiunea de fapt (*quid facti*) și, cerând de la amândouă dovadă, ei numesc dovada întâi pe aceea care trebuie să expună dreptul sau chiar legitimitatea pretenției, *deducția*”²⁰. Dacă am lua aceste remarci (adesea ignorate!) în sensul lor strict literal (care, cum se vede, e mai degrabă juridic și, implicit, moral decât pur cognitiv), atunci ar urma că celebra deducție transcendentă a lui Kant își găsește fundamentul ultim nu atât în prima cât mai degrabă în cea de-a doua *Critică*, dedicată rațiunii practice... În realitate, mai sus pomenitul *quid facti* propriu analiticii transcendente a conceptelor se întemeiază pe o altă deducție, „metafizică” – menită să servească drept „fir conducător” sau „pasaj” la deducția transcendentă propriu-zisă –, pentru că, în cele din urmă, celor douăsprezece concepte „pure” ale intelectului le corespund cele douăsprezece judecăți, și anume, așa cum au fost ele cunoscute și clasificate

20 *Critica rațiunii pure*, pp. 118-119.

(mai mult sau mai puțin empiric și încă din vechime) în logica formală...

Dar ceea ce ni se pare a fi mai important (*i.e* decisiv) în această analitică transcendențială, menită să întemeieze în mod universal și necesar întreaga cunoaștere umană, e remarca (cu totul neașteptată, poate, pentru unii, cel puțin pentru acei dintre interpreți care înclină în favoarea unui context „fundaționist”), după care raportul dintre cele două deducții – cea metafizică, respectiv, cea transcendențială – va rămâne pentru totdeauna unul... nedeterminat: „Dar despre particularitatea intelectului nostru de a nu înfăptui unitatea aperccepției *a priori* decât cu ajutorul categoriilor și numai în acest mod și în acest număr al lor, nu se poate indica nici o rațiune, tot astfel cum nu se poate spune de ce avem tocmai aceste funcții ale judecății și nu altele sau de ce timpul și spațiul sunt singurele forme ale intuiției noastre posibile”²¹. Pe scurt, nici o deducție – fie ea „metafizică” sau „transcendențială” – nu va putea garanta (în sensul tare al termenului) universalitatea și necesitatea tabloului categoriilor intelectului pentru că nu vom ști niciodată – iar această ignoranță exclude orice mișcare „asimptotică” – dacă el este complet sau – mai rău încă – dacă este unicul... Ceea ce ar fi trebuit să însemne – pentru Kant însuși, dar mai ales pentru foarte mulți dintre comentatorii lui (în speță, pentru cei care au fost sau rămân de orientare epistemo-logică) – că posibilul transcendențial depășește, în principiu, orice posibil de ordin formal²².

Drepturile și (mai ales) uzurpările ating, prin urmare, nu numai deja pomenitul *quid facti* – fie el „metafizic” –, ele afectează (în egală măsură) și pe *quid juris* – fie el „transcendențial” (în fapt doar formal) –, ceea ce ridică un foarte serios și amenințător semn de întrebare privitor atât la caracterul „universal

²¹ *Ibidem*, p. 140.

²² Despre diferența dintre aceste două tipuri de posibilitate vorbise deja Aristotel, în tratatul său *Despre suflet*.

și necesar” al eideticii transcendente kantiene (abia născându-se) cât și asupra naturii auto suficiente – nu mai puțin „universale și necesare” – a conștiinței de sine „pure” (și a specialei sale temporalității, pe care o instituie sub forma propriei sale afectării), în calitatea ei de principiu fondator. Or, dacă centralitatea transcendentală a conștiinței de sine este pusă, astfel, în chestiune – în fond, subliniază în repetate rânduri Kant, nu ne cunoaștem așa cum suntem „în noi înșine” ci doar în măsura în care (ne) apărăm (nouă înșine)²³ –, urmează că, la rândul lor, și actele intenționale, al căror temei părea să rezide tocmai în această conștiință de sine „pură” (care nu e, totuși, auto transparentă), trebuie să-și găsească adevărata origine „unde va” încă mai adânc, și anume, dincolo de orice temei eidetic abordabil într-o analitică „transcendentală” definită (și chiar într-o analitică existențială). Cum se vede, termenii inițiali (kantieni și nu numai!) ai apariției și afinării problematicii intenționalității – conștiința de sine „pură” (dimpreună cu temporalitatea ei, la fel de „pură” și, mai ales, continuă, omogenă) ca și propriile sale acte de cunoaștere – și-au pierdut, aici, orice relevanță „universală și necesară”, singura, de altfel, prin care ar fi putut ei dobândi un statut fenomenologic autentic propriu unei „științe riguroase”. Dar, atunci, care ar putea fi pasajul cel mai apropiat dintre dreptul „prim” – cel „metafizic” propriu-zis – și dreptul „secund” – cel transcendental – în „deducția” categoriilor?

Este, oare, transcendentalul (ireductibil, cum se vede, la formal și la o conștiință de sine „pură”, deja constituită) uzurpat mereu de metafizic? Este, oare (în acest caz), „firul conducător” al celebrei deducții (transcendentale) unul continuu (în mod „strict”), așa cum apare el (aproape invariabil) și în fenomenologia husserliană? Care ar fi (atunci) pasajul (prin reducere) – la fel de apropiat – de la conștiința empirică – mereu determinată – la cea „pură” – niciodată determinată (dar factice) – dacă, prin

23 În caz contrar, ne avertizează Kant, vom cădea într-un paralogism de felul celui de care n-a reușit să scape nici măcar Descartes.

analogie, caracterul universal și continuu al subiectului uman – precum și al temporalității sale apropiate (care revine, și el, la un flux temporal eminamente continuu, omogen) – e pus sub semnul întrebării? Oricum ar fi (și așa cum avea să remarce și Husserl însuși²⁴), nu vom putea niciodată scăpa de capcanele solipsismului (sau, în versiune kantiană, de spectrul idealismului subiectiv) dacă vom rămâne cantonați într-o conștiință de sine „unică” (și, în consecință, într-o temporalitate strict continuă, redusă la un prezent asignabil, în mod invariabil, unuia și aceluiași subiect omogen). Putem, oare, „reduce” reducția însăși (pentru a spune astfel) la statutul unei operații strict intra-subiective (cum crede, adesea, și Husserl²⁵) sau, dimpotrivă, va trebui să-i conferim mai degrabă o semnificație trans-subiectivă și, la limită, inter-subiectivă (de nu chiar „spirituală”, în sensul hegelian al termenului)? Dar atunci mai putem noi avea inițiativa (fie ea strict „analitic-transcendentală” a) unei asemenea intenționalități, deja „reduse” (din punctul de vedere al subiectului „transcendental”), de vreme ce caracterul asignabil al mai sus pomenitei prezențe trebuie, la rândul lui, redus? Și ce anume ar putea fi, atunci (din punct de vedere fenomenologic), o altfel de „prezență” (trans- sau inter-subiectivă) fără nici un prezent (subiectiv) asignabil? Iată tot atâtea întrebări (de neocolit, credem noi) pe care relativizarea (de către autorul însuși a) eideticii transcendente *sui generis* implicate în *Critica rațiunii pure* le ridică în fața oricărei cercetări fenomenologice „post-metafizice”.

24 Cf a V-a meditație carteziană.

25 E tocmai ceea ce îi reproșează Fink lui Husserl, și anume, în *A VI-a Meditație carteziană* (cf. *VI Cartesianische Meditation*, Ed. Kluwer, Dordrecht, 1988).

4. Husserl: diferențierea arhitectonică a apersepției transcendentală

Nu e, așadar, deloc întâmplător că idealismul clasic german a fost precedat de kantianism și succedat de... neokantianism. Autorul *Criticii rațiunii pure* formulase de fapt, simultan, atât ideea unei posibile metafizici, definite ca știință riguroasă, cât și limitele oricărui asemenea (prea ambițios, totuși) proiect, imposibil de susținut cu suficiente argumente – fie ele „științifice” – în lipsa unei experiențe transcendentală propriu-zise. De aceea, credem că teza pe care o expune Heidegger în *Kant și problema metafizicii*, după care problematica transcendentalului (și, implicit, a originii, fie ea definită ca o pură „condiție de posibilitate”) e ininteligibilă în absența unui orizont tematic mai larg, menit s-o conecteze cu cea, încă mai „originară”, a transcendentei, rămâne nedepășit. Prin analogie cu această dublă poziționare (destul de paradoxală la prima vedere) a lui Kant, primei faze de „manie” metafizică – epocă a marilor sisteme filosofice (precum cele ale lui Fichte, Schelling și Hegel, mai ales) – îi urmează, destul de curând, o a doua, cea a „depresiei” anti-metafizice – epocă a deconstrucției oricărei voințe de sistem filosofic (operată, mai ales, prin Schopenhauer, Kierkegaard și Nietzsche). Din acest punct de vedere, Husserl – întemeietorul de fapt și de drept al teoriei filosofice a intenționalității – pare să aibă o poziție oarecum intermediară: el nu renunță la proiectul unei filosofii de esență fenomenologică definită drept „știință riguroasă”, dar nici nu reduce eidetica transcendentală (și, în consecință, intenționalitatea ei subiacentă) la o știință a sensului gata constituit, sedimentat (în logica formală, de pildă), propunând, în ocurență, o foarte elaborată și complicată metodă a „variațiilor eidetice” (care gravitează, încă, în jurul unui invariant noetic intangibil, care va fascina pe fenomenologi multă vreme, până la Fink și Merleau-Ponty) precum și o serie, la fel de elaborată și complicată, de

modificări survenite între multiplele registre arhitectonice la care funcționează conștiința „pură” (și, implicit, diferitele sale experiențe temporale, apropiate).

Astfel, departe de a prelua, ca atare, versiunea kantiană a deducției transcendente, în virtutea căreia conștiința de sine „pură” rămâne, practic, invariabilă, indiferent de natura facultății de cunoaștere pe care o referă în mod intențional (prin intermediul mai sus pomenitei reflexii transcendente), Husserl descoperă, în fapt, viața de o mare bogăție și complexitate a acestei din urmă conștiințe – unice, dar deloc „pure” (i.e. simple) – și, mai ales, diferitele și insuficient studiatele sale modificări arhitectonice, care modulează, în tot atâtea feluri, statutul – presupus, la rândul-i, a fi „simplu” – al apercepției transcendente. Există, desigur, înainte de toate o apercepție a percepției, dar mai există și apercepții ale imaginii, amintirii, limbajului, comprehensiunii etc. Toate aceste acte ale conștiinței „pure” nu numai că diferă între ele după tipul lor propriu de sinteză temporală (ne mai vorbind de serioasele complicații fenomenologice ce decurg din multiplicarea sedimentelor și, ca atare, a straturilor lor temporale²⁶), dar conduc, mai ales, la ipoteza – imposibil de formulat și, prin urmare, de examinat în limitele criticismului clasic – după care apercepția „pură” nici n-ar putea fi, de fapt, tematizabilă – în calitatea ei transcendentă – în lipsa unor atari discontinuități arhitectonice (și a reducățiilor care le sunt, de fiecare dată, proprii²⁷). Într-adevăr, e puțin probabil ca – în contextul nostru, cel puțin – o apercepție

26 Despre toate acestea tratează HUSSERL mai ales în *Analysen zur passiven Synthesis* (cf. *Husserliana XI*, Ed. Nijhoff, Haga, 1966).

27 De unde și proiectul lui Marc Richir de a întreprinde o cercetare detaliată dedicată tocmai acestei din urmă reducății, arhitectonice, menite să ne elibereze inclusiv de limbajul propriu – și, ca atare, reducibil al – filosofiei (cf. *Méditations phénoménologiques*, Ed. Millon, Grenoble, 1992, *VIe Méditation, Phénoménologie et Architectonique*, și, mai ales, *L'expérience du penser*, Ed. Millon, Grenoble, 1996, partea a IV-a, *La réduction architectonique en phénoménologie*).

„pură”, absolut continuă și omogenă – precum cea proprie fluxului temporal (cu care se identifică, cel mai adesea, la Husserl) – să poată fi definită abstracție făcând de discontinuitățile – inclusiv cele temporale, evident – inerente diferitelor sale registre arhitectonice. Adevăratul miracol nu e acela că putem percepe, imagina, gândi etc. de fiecare dată și într-un mod continuu (din punct de vedere intențional) ci, dimpotrivă, că, schimbarea tuturor acestor registre arhitectonice (și, implicit, intenționale) nu afectează, totuși, unitatea conștiinței noastre de noi înșine... Sunt incluse aici, evident, și schimbările mai „tari” (*i.e.* cele care presupun pasajul între experiențe contrare sau, cel puțin, contradictorii) – precum e, de pildă, trecerea de la starea de veghe la cea de vis²⁸ –, schimbări pe care Husserl însuși la analizează, între altele (cf. *Meditația nocturnă*, bunăoară), în legătură cu problematica (diferită a) posibilității unei apercepției (reduse), proprii somnului²⁹. În ciuda acestor considerabile contribuții (deși mai puțin cunoscute, pentru că o bună perioadă de timp inedite) la clarificarea și nuanțarea statutul apercepției transcendentale și la analiza varietății actelor sale intenționale – care, în cazul deja semnalat, al somnului, ajung să fie definite ca niște cvasi-apercepții și, prin urmare, ca niște cvasi-reducții eidetice (fără a sfârși, totuși, prin a accepta și analiza posibilitatea, cu totul diferită, a existenței unui autentic inconștient fenomenologic) –, rămâne de văzut care anume e, mai exact, funcțiunea

28 Termenul clasic de „modificare” nu mai poate sugera, credem noi, contrarietatea acestor două stări. Conceptul schimbării apare și în *Critica rațiunii pure* (în capitolul despre analogiile experienței, de pildă), unde are un sens slab, legat de succesiunea diferitelor accidente ale unei substanțe neschimbătoare (căci doar neschimbătorul este cel care se schimbă!), dar și unul tare, angajat prin trecerea (dialectică, ar spune Hegel) de la o stare la contrariul ei, eveniment care, în opinia lui Kant, nu mai poate constitui „obiectul” unei experiențe umane, limitată mereu de continuitatea (*i.e.* omogenitatea) conștiinței de sine și timpului care îi este propriu.

29 E contextul în care Husserl va face diferența, esențială, între imaginație și *phantasia* (*Husserliana XXIII*, Ed. Nijhoff, Haga, 1980)

efectivă a tuturor acestor discontinuități (a celor de ordin temporal inclusiv). Mai precis, trebuie precizat, încă, la care anume dintre multiplele nivele arhitectonice ale experienței noastre acționează ele în mod determinant (fără a putea fi reduse, însă, la un „invariant” al sensului, fie el „în curs de constituire”) și în ce măsură afectează toate aceste multiple discontinuități fluxul temporal originar al apercepției „pure” (presupus a fi, în principiu cel puțin, unul continuu și, în consecință, omogen³⁰).

5. De la sinteza diversului la contrastul sensibil

Că unitatea apercetivă a percepției, de exemplu (a diversului sensibil ar spune Kant), nu se reduce la experiența unei simple continuități temporale intenționale – definită (încă o dată) ca o sinteză mai degrabă omogenă – e un fapt care ține de evidență pentru Husserl: „Unitatea câmpului conștiinței e produsă mereu prin intermediul unor coeziuni (*Zusammenhänge*) sensibile, prin legături sensibile de similaritate și de contrast sensibil. Fără acestea, nici o «lume» n-ar putea exista. Am putea chiar spune: similaritatea sensibilă și contrastul sensibil (care presupune, la rândul lui, similaritatea) constituie rezonanța ce întemeiază tot ceea ce se constituie. Faptul că din orice conștiință separată (*Sonderbewusstsein*), i.e. din orice obiect separat se naște o rezonanță și, că similaritatea însăși constituie unitatea acestei rezonanțe, reprezintă o lege universală a conștiinței. La aceasta se mai adaugă și legea separată a distincției. Rezonanța revine tocmai la acest mod de a acoperi distanța, separația. Ei îi aparține, în mod esențial, posibilitatea transferului (*Übergang*) și

30 Această continuitate implacabilă a fluxului temporal al conștiinței de sine pure constituie, din păcate, o constantă a fenomenologiei husserliene. Una dintre consecințele fundamentale ale acestei presupoziii stricte va fi centrarea întregii experiențe umane în mai sus pomenita conștiință de sine și limitarea deschiderii – pe care Husserl o întrevește, totuși – înspre un orizont tematic propriu inter-subiectivității.

producției (*Herstellung*) unei acoperiri prin transducție (*überschiebend*), în vreme ce ceea ce este acoperit în acest fel (ceea ce e adus astfel la congruență) e gândit și vizat în mod separat, prin acte separate [...] Unitate sensibilă definită ca similaritate continuă în coexistență și succesiune. «Câmpuri» momentane ale coexistenței și succesiunii. Prin contrast cu acestea: stare de trezie la distanță³¹. Înțelegem bine de ce un asemenea extraordinar pasaj – care mărturisește despre autentică genialitate a lui Husserl – a putut stârni admirația entuziastă a lui Marc Richir³². De altfel, de la „trezia la distanță” a lui Husserl la „apercepția nomadă” a lui Richir pare să fie un singur pas. Între acestea din urmă două și unitatea kantiană a diversului unei intuiții se cascadează, însă, o adevărată prăpastie... Într-adevăr, posibilitatea de a defini (totuși) o apercepție „pură” într-un context intuitiv care relevă, în fapt, de contrastul sensibil – ce legătură „omogenă” mai poate fi între o senzație auditivă și una gustativă, de pildă? –, respectiv, de o specială „acoperire” a acestor (ireductibile, în fond) „distanțe” sensibile (ce presupun negația, de nu chiar neantul) prin transducție și rezonanță – adică printr-un „salt”, iar nu prin contiguitate – și, în cele din urmă, de un transfer³³, iar nu de un contact din aproape în aproape – așa cum ar reclama, de pildă, natura continuă a fluxului temporal apercceptiv (care funcționează, cum se vede și de astă dată, printr-un „salt”!) – aduce o puternică notă de noutate în bogata, de altfel, tradiție a filosofiei transcendentele prehusserliene.

Din păcate, nu același lucru l-am putea spune (încercând să recuperăm, retroactiv, originea transcendentală a oricărei intenții) despre impactul discontinuității la nivelul noematic și, implicit

31 Ed. HUSSERL, *Analysen zur passiven Synthesis*, p. 406.

32 Cf. Marc RICHIR, *Synthèse passive et temporalisation / spatialisation*, în *Husserl*, Ed. Millon, Grenoble, 2004, p. 20.

33 Rezonanțele psihanalitice ale termenului sunt de-a dreptul transparente și ele conduc, o dată legătura acceptată, la posibilitatea reformulării definiției „distanței” în termenii inter-subiectivității.

(și mai ales), noetic al intenționalității însăși. Mai sus pomenita „stare de trezie la distanță” ar fi trebuit să-l conducă, poate, pe Husserl la reevaluarea (de exemplu și între altele a) rolului fundamental al somnului – care marchează, *sui generis*, „distanța” dintre două acte apercceptive diferite³⁴ –, veritabilă *epokhè* (chiar dacă) naturală a însăși apercepției „pure” (cine, oare, poate să reziste în fluxul continuu treaz al timpului mai mult de câteva zile?!). Mai poate fi, așadar, vorba de o prezență la sine a conștiinței „pure” – definită în sens clasic – dacă (în același caz al somnului) avem de-a face aici – în cel mai bun caz – cu o cvasi reducere? Rezistența lui Husserl – foarte kantiană, de altfel (dar nu numai) – la aceste variații – încă o dată: noematice și, implicit, noetice (asociate, de astă dată, sensului propriu, „tare”, al termenului „variație”)³⁵ – se leagă de teoria sa – devenită celebră și, ca urmare, (prea) rapid încetățenită – referitoare la conștiința intimă a timpului, la a cărei viziune (mai degrabă metafizică decât fenomenologică) n-a renunțat, în fapt, niciodată, în ciuda altor dezvoltări ulterioare divergente, efectiv novatoare. Or, teza unei prezențe la sine a conștiinței „pure” – care devine, în fapt (deși la limită) o

34 Reamintim că tocmai această problematică a discontinuității dintre diferitele acte apercceptive l-a condus pe Brentano la ipoteza unui inconștient (fie el fenomenologic sau nu). Mai reamintim, de asemenea, că unul dintre cei care au audiat (alături de Husserl!) cursurile lui Brentano era, întâmplător sau nu, Sigmund Freud...

35 Sensul variației eidetice se schimbă radical, în acest context, căci, ea nu se mai reduce, acum, la fluctuația pur fenomenală a unui sens invariant (în principiu). Așa cum avea să sublinieze, mai târziu, Merleau-Ponty, noua variație presupune pasajul, transferul, rezonanța, saltul, transducția etc. de la o noemă la o altă noemă... Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'Invisible*, Ed. Gallimard, 1964, p. 297, unde autorul deconectează variația constitutivă a sensului transcendental de conștiința atot-prezenței sale (mereu tentată să-l „posede”): „Întâlnim acest *Ineinander* de fiecare dată când referința intențională nu mai e aceea a trecerii de la o *Sinngebung* la o altă *Sinngebung* care o motivează, ci de la o «noemă» la o altă «noemă». Căci, într-adevăr, doar aici se întâmplă ca trecutul să adere la prezent și nicidecum ca o conștiință a trecutului să adere la o conștiință a prezentului”.

veritabilă atot-prezență – în și prin care au loc (un „loc” utopic, în fond) toate retensiunile și toate protensiunile experienței noastre – analog „punctual” al fluxului temporal original și centru de referință pentru orice act ulterior de rememorare sau de anticipare posibile – se sprijină, în fond, pe două presupoziii nedemonstrate pentru a nu spune, mai direct, nedemonstrabile (cel puțin cu mijloacele care stau la dispoziția noastră ca simple ființe umane). Prima dintre acestea revine, foarte pe scurt, la ipoteza (comună, de altfel, întregului idealism clasic german) după care prezentul propriu conștiinței „pure” constituie locul (de elecțiune) original al fenomenalizării în principiu complete a sensului transcendental (de unde și ideea unei eidetici „pure”), fie el constituit în urma unor (foarte „palide”, de altfel) „variații” logico-eidetice. A doua, care coincide (și ea) cu o mai veche prejudecată a filosofiei moderne în genere (de astă dată) relevă de confuzia, deja implicată în prima presupozitie, dintre posibilul logic, „obiect” direct al intuiției eidetice, și, respectiv, posibilul transcendental (sintagmă deloc pleonastică!), ireductibil (cum am avut deja ocazia să remarcăm) la nici o logică, fie ea pretins „transcendentală”³⁶.

6. *De la facticitate la inter-facticitate*

Legătura intimă dintre aceste două presupoziii husserliene avea să fie făcută, într-un mod critic (și oarecum din interio-

36 Singurul argument serios care ar putea fi invocat în favoarea unei legături (imEDIATE) dintre logica formală și cea transcendentală presupune, la rândul lui, demonstrația analogiei (de nu chiar a identității) dintre intelectul arhetip – care este o intuiție intelectuală – și intelectul uman (cel puțin în privința posibilității sale „pure”, transcendente), ipoteză (nemărturisită, dar proprie proiectului metafizic al întregii modernități) de la care pleacă, de altfel, și Kant. Singura diferență între acestea din urmă două, sugerează Kant – provocând, astfel, întreg idealismul clasic german care i-a succedat –, revine la faptul că ultimul dintre ele (*i.e.* intelectul uman) nu beneficiază – prin comparație cu primul – de o sensibilitate pe măsură (de unde și diferența dintre „a gândi” și „a cunoaște” și necesitatea unei intuiții „pure”).

rul fenomenologiei transcendente), de Eugen Fink (mai ales) în cea de-a *VI-a Meditație Carteziană*. Reluând, astfel, o serie, deja cunoscută, de întâmpinări critice la adresa fenomenologiei transcendente husserliene pe care le formulase Heidegger și folosindu-se, ca urmare, de limbajul introdus și consacrat abia prin *Sein und Zeit* (dar și de cel, mai vechi, de inspirație kantiană), Fink nu face, în fond, decât să constate natura pur ontică (și nicidecum transcendentală) a posibilităților proprii eideticii și logicii husserliene – *eidos*-ul transcendental (cel autentic, evident) nu poate fi redus la o simplă „stare de lucruri” eidetică de vreme ce aceasta din urmă are statutul propriu unui fiind (*i.e.* al unei ființări)³⁷ –, dar și a presupusului martor „dezinteresat”, care le „intuiește” ca pe niște „esențe” (presupoziție a însăși posibilității unei reflexii transcendente) – „eidetica spectatorului fenomenalizant nu e nici una de tipul eideticii atitudinii naturale și nici nu indică vreo afinitate cu explicitarea ei transcendental-constitutivă”³⁸ –, pentru a propune, drept consecință, un diagnostic (așteptat, de altfel) care nu poate fi altul decât acela, kantian, al iluziei transcendente... Altfel spus, intuiția esențelor – care ar coincide (în termenii lui Kant) cu o experiență categorială și, prin urmare, transcendentală (contestată, în fond, de acesta) – nu ne mai poate da (într-un mod imediat) sensului

37 E. FINK, *op. cit.*, pp. 88-89.

38 *Ibidem*, p. 88. Folosirea în context a termenul de „spectator” (fie el unul „fenomenalizant”) ni se pare a fi ușor forțată. Trebuie, însă, avut în vedere că el nu denotă, în nici un caz, vreo conștiință de sine deja fenomenalizată. Cel mai dificil, credem noi, în tot acest parcurs (care va conduce la o redefinire din temelii a eideticii transcendente) e să asumăm (ceea ce face, într-un fel, și Kant) faptul că propria noastră conștiință reprezintă deja un efect al fenomenalizării și nicidecum originea acesteia din urmă. Tocmai din acest motiv, orice teorie „directă” privitoare la presupusa intuiție „pură” a esenței acestei conștiințe însăși – fie ea „pură” – e lovită de efectele unui paralogism. Heidegger, de pildă, ar spune că suntem mereu și deja aruncați cumva în lume (ceea ce nu l-a împiedicat, totuși, să propună inițial o analitică existențială a *Dasein*-ului cu valoare ontologică, proiect abandonat, însă, ulterior).

eidetic (autentic). În fapt, sensul transcendental se articulează mereu în funcție de diferitele instituii arhitectonice ale vieții transcendente – marcată, în cele din urmă, de o fundamentală discontinuitate: cea a diferitelor sale registre arhitectonice, în ocurență –, care relevă nu atât de o natură fenomenologic facticială – la care ar putea referi și bine cunoscutele, de altfel, stări de lucruri eidetice – cât mai curând de una inter-facticială, imposibil de tematizat în lipsa unei veritabile reducții arhitectonice, apropiate³⁹. Or, dacă facticitatea definește (de la Heidegger încoace, cel puțin) natura de subiect – mai precis aceea de *hy-pokeimenon*, de ipseitate – a conștiinței de sine „pure”, urmează că, prin analogie, inter-facticitatea presupune un fel de inter-subiectivitate constitutivă însăși vieții noastre transcendente și, în consecință (și la limită), însuși subiectului transcendental (care suntem, dar pe care nu-l cunoaștem într-un mod direct, sub forma unui prezent apropiat)... Contrar (poate) așteptărilor noastre, continuitatea fluxului vieții primordiale a subiectului „pur” – care, pentru Husserl, se identifică, practic, cu conștiința intimă a timpului (definită, cum am văzut, ca simplă prezență la sine) – nu are nimic de-a face cu originea fenomenologică (și, în consecință, cu însăși viața noastră autentic transcendentă) ci, dimpotrivă, cu instituirea (*Stiftung*) – și, ca atare, cu intenționalitatea (redușă la statutul ei clasic, logico-eidetic determinat) – care revine, mereu (și în calitatea ei derivată), la o eidetică „anume”, deja interpretată sub forma precisă (mai mult sau mai puțin contextuală) a unui schematism (pretins „unic”, dar, în fond, la fel de) determinat. De aici mai urmează, însă, că, odată pierdut contactul cu originea fenomenologică (un contact care, prin el însuși, nu spune mai nimic⁴⁰) și, în consecință, cu

39 Cf. ultimele cercetări în domeniu întreprinse de Marc RICHIR, prezentate, între altele, în *L'institution de l'idéalité. Des schématismes phénoménologiques*, vol. I des *Mémoires des Annales de Phénoménologie*, Ed. de l'APP, Beauvais, 2002.

40 Încă de la Aristotel, contactul (care funcționează după principiul binar) nu ne oferă altceva decât o cunoaștere cu totul nedeterminată a ceea ce (ne)

unicitatea (autentică, de astă dată a) clipei – *exaiphnès*, pentru Platon, *Augenblick*, pentru Heidegger (și, înaintea lui, să nu uităm!, pentru posthegelianul Kierkegaard) –, proprii unei instituiri originare (*Urstiftung*), timpul ce rămâne să se fenomenalizeze (pentru „noi” înșine, în calitatea noastră de conștiințe de sine „pure”) e, încă o dată, doar acela – cu totul impropriu – al unei simple iluzii transcendente...

Într-un celebru pasaj din cea de-a V-a *Meditație Carteziană* (singura care sparge contextul solipsist al filosofiei moderne a subiectului), Husserl ne propune o analogie, oarecum neașteptată, între contextul topo-logic și, respectiv, cel cronologic al analiticii inter-subiectivității: „Pentru a face o comparație instructivă: trecutul meu este dat în mod asemănător în interiorul sferei mele proprii – și anume în interiorul sferei vii a prezentului – doar prin intermediul amintirii, iar, în cadrul ei, el are caracterul unui prezent trecut, adică al unei modificări intenționale. Confirmarea prin experiență a acestui trecut, în calitate de modificare, se realizează atunci în mod necesar prin sintezele concordante ale reamintirii; numai astfel trecutul meu se confirmă pe sine ca atare. La fel precum trecutul meu ca amintire transcende prezentul meu în calitate de modificare a sa, în mod asemănător ființa aprezentată a celui alt transcende propria mea ființă (...) În ambele cazuri, modificarea însăși este un moment al sensului, ea este un corelativ al intenționalității care o constituie”⁴¹. Un asemenea excepțional pasaj ar fi trebuit, ca de atâtea alte ori, să schimbe ceva (radical) în doctrina clasică a prezentului viu (și intim) al conștiinței de sine „pure”... Căci (respectând termenii mai sus pomenitei analogii husserliene), dacă în cazul tematizării topo-logice a celui alt, nu se pune în nici un caz problema de a nega transcendența și, deci, a discontinuitatea sa spațială (în raport cu presupusul subiect „dez-

contactează.

41 E. HUSSERL, *Meditații carteziane*, trad. Aurelian Crăiuțu, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 151.

interesat”), același lucru ar trebui să-l concludem și în privința transcendenței crono-logice și, deci, a discontinuității dintre prezentul și, respectiv, trecutul (fie acestea „ trăite ” de „ unul și același ” subiect „ pur ”), care „ modifică ” în mod decisiv, prin chiar această din urmă discontinuitate, presupusa omogenitate a conștiinței de sine „ pure ”... Or, dacă Husserl acceptă (în mod spontan, totuși!) că celălalt – definit de o manieră spațială – reprezintă o subiectivitate (în fond) transcendentă, împreună cu care subiectul însuși compune (prin cuplare) o inter-subiectivitate⁴² (fie ea transcendentală), nu același lucru îl putem, totuși, afirma și despre subiectivitatea transcendentă definită de o manieră temporală, care, deși fracturată de însăși transcendența (asumată de Husserl prin mai sus invocata analogie) care se cascadează⁴³ între prezent și trecut, nu trage nici o concluzie referitoare la posibilitatea transcendentă (constitutivă și, de ce nu?, chiar institutivă) a definirii unei inter-subiectivități (temporale) *sui generis* proprie oricărei conștiințe de sine „ pure ”... Ceea ce ar fi presupus, însă (așa cum avea să demonstreze ulterior Marc Richir⁴⁴), irumperea, în chiar „ inima ” (inatacabilă până atunci a) procesului fenomenologic propriu temporalizării, a unei speciale spațializări, „ inter-subiective ” – presupuse de însăși transcendența prezentului și a trecutului „ nostru ”, arhitectonic diferite (așa cum am văzut) –, survenite în chiar „ interiorul ” subiectivității „ noastre ” transcendentale (strict „ temporale ”).

În fond, ar spune Proust, nu suntem niciodată singuri (în prezent) ci, întotdeauna, cu noi înșine (cu trecutul nostru)... Acest mod (doar aparent) reflexiv de a fi nu ne „ întărește ” – prin pronumele lui apropiat, cel de... întărire – „ pe noi înșine ” decât odată ce continuitatea „ noastră ” temporală a fost, în prealabil,

42 Numai psihicicii nu „ acceptă ” această evidență, ceea ce poate sugera și o anume „ familiaritate ” între psihotism și filosofiele moderne ale subiectului...

43 De unde și problematica filosofică a abisului, denumit, atât de frumos (în franceză) de Merleau-Ponty și Maldiney, prin *béance*.

44 Cf. *Synthèse passive et temporalisation / spatialisation*, ed. cit.

deșirată, și, prin urmare, dislocată (în sens topo-logic inclusiv)... Subiectivitatea transcendentală (presupus „continuă” și „omogenă”) devine, în acest fel, efectul „secund” al unei inter-subiectivități care se întoarce în ea însăși nu numai printr-un salt spațial – o „trezie la distanță”, a cărei „detentă” Husserl o asumă – ci și printr-un salt în timp – ceea ce ar reveni, prin analogie, la „detenta” unei „trezii în timp”, ireductibilă, însă, la o conștiința intimă a timpului însuși. De unde și concluzia (prealabilă) după care subiectivitatea transcendentală nu constituie o premisă ci, dimpotrivă, o consecință a momentului (clipei) instituirii, inclusiv al (a) instituirii oricărei intenționalități originare. Departe de a fi o realitate continuă „indestructibilă”, conștiința de sine „pură” „se” face și „se” desface mereu, în funcție de schimbarea diferitelor sale registre arhitectonice (și grație schimbării acestora, am adăuga). Mai precis spus (și pentru a relua termenii – foarte nimeriți – pe care îi folosește Husserl în analitica transcendentală a apercepției perceptive), subiectivitatea constituie efectul unui contrast, al unei rezonanțe, al unui transfer, al unei transducții... Toate aceste remarci prealabile ne conduc (încet, dar sigur) la necesitatea resemnificării și, mai ales, a afinării termenilor clasici ai fenomenologiei transcendente, și anume, în funcție de acest nou context (radical diferit!) al unei inter-subiectivității constitutive oricărei subiectivități. E o sarcină deja anunțată și asumată (până la un punct), înspre finalul celei de-a *V-a Meditații Carteziene*, de către însuși autorul lor: „Aceasta se poate realiza deci prin reprezentări de un tip nou, care au drept corelativ o nouă specie de modificare. Desigur, atât timp cât analizez reprezentările în cadrul sferei mele proprii, eul corespunzător care devine centrul este însuși eul meu identic. Atât timp cât se încadrează în orizontul său concret aprezentat care îi este propriu în mod necesar, oricărei ființe străine îi aparține un eu aprezentat, care nu sunt eu însumi, ci este modificarea mea, un alt eu”⁴⁵.

45 *Op. cit.*, p. 152.

7. De la prezentul asignabil la prezența inasignabilă

Aceeși sarcină și-o asumă și Marc Richir (pe urmele lui Merleau-Ponty și Maldiney) *vis-à-vis* de termenul de transpoziție, conștient fiind, în același timp, că un asemenea demers reformator nu poate face economia unui examen critic (uneori radical!) al pozițiilor husserliene, precum a celor formulate în tezele despre conștiința intimă a timpului ca și a prezenței sale la sine (între multe altele): „Nu trebuie să confundăm concretul, concretitudinea lui *Sache*, cu realitatea (*realitas*) a cea ce există ca act (*actus*, *Wirklichkeit*) sau prin act. Contrar a ceea ce gândea Husserl, «evenimentul transcendentă» – propriu transpoziției arhitectonice, al cărei efect e acela de a se repercuta de o manieră multiplă, de a distribui, decupând, limbajul în apersepții (de diferite tipuri, cu orizontul lor de posibilitate), în *Stiftungen* multiple adică, întrepătrunse, dar, de asemenea (cel puțin din perspectiva analizei), etajate în straturi –, *nu este un «eveniment» care a avut loc (sau are loc) într-un prezent viu ce relevă de conștiința vie* (pentru Husserl: o *Urstiftung* conștientă), căci transpoziția – a cărei operație e în mod ireductibil anonimă, oarbă și *auto-transparentă*, cel puțin în detaliul apersepțiilor luate una câte una (căci nu același lucru se întâmplă în cazul înlănțuirii lor) – a avut de fiecare dată deja loc atunci când o relevăm, încercând să-i refacem parcursul prin reducere arhitectonică – ceea ce revine, în contraparte, *hiatus*-ului ireductibil care există între fenomenologic, pe de-o parte, și simbolicul pe care îl găsim mereu în apersepția deja articulată, pe de altă parte”⁴⁶. Așa cum ființa

46 M. RICHIR, *L'expérience du penser*, Ed. Millon, Grenoble, 1996, pp. 464-465. Pare evident că sensul precis al clasicului deja termen de „fenomenologic” este cu totul altul decât cel presupus, inițial, de Kant. Mai mult chiar, fenomenul kantian devine doar o formă determinată a simbolicului, al cărui efect, după Richir, nu poate fi altul decât acela al unui simulacru ontologic (ceea ce Kant însuși acceptase, într-un fel, prin diferența pe care o face între lucrul „în sine” și lucrul „pentru noi”).

însăși (ni se) referă, după bătrânul Aristotel, prin multiplele sale semnificații categoriale, tot așa și evenimentul transcendent (ni se) referă prin multiplele sale registre arhitectonice. Reducția lor arhitectonică și efectul ei, transpoziția tuturor acestor registre, vizează orice instituire intențională determinată, dimpreună cu posibilitățile sale apropiate, și ca atare, suprimarea, dar și conservarea (*Aufhebung*) oricărei forme determinate de temporalitate, inclusiv a celei (particulare, totuși) proprie unei conștiinței de sine „pure” (aflată, cumva și mereu, doar în stare de veghe...), redusă, la rândul ei, la nivelul unui registru arhitectonic anume, strict determinat, al aceluiași eveniment transcendent. Căci, repercutându-se, așa cum am văzut, de o manieră multiplă – i.e. inter-subiectivă, în acest context –, evenimentul transcendent depășește orice conștiință de sine constituită. Așa cum evenimentul transcendent (ni se) referă doar prin multiplele sale registre arhitectonice intenționale, tot așa subiectul transcendent (ni se) referă prin multiplele registre arhitectonice ale conștiinței de sine reduse, dimpreună actele sale intenționale apropiate, și, în consecință, printr-o a percepție transcendentă (autentică) esențial multiplă și, ca atare, inter-subiectivă.

Devine, astfel, tot mai clar că problematica husserliană a reducerii fenomenologice și, implicit, cea a intenționalității (care decurge din aceasta) conduce în mod direct la problematica, intim legată, a inter-subiectivității⁴⁷. Asumarea acestei reducerii a conștiinței de sine – care la Hegel coincide cu suprimarea și conservarea (*Aufhebung*) conștiinței de sine în (și de către) Spiritul absolut (punct originar – inconștient, inițial – și, totodată, punct final care ar corespunde evenimentului fenomenologic) – presupune, însă, un cu totul alt fel de divizare a subiectului decât cea acceptată și analizată de Husserl, una care trebuie să conducă, mai precis (și mai departe), la postularea unui veritabil inconștient fenomenologic, anticipat (ce-i drept) de Husserl,

47 Cf. Françoise DASTUR, *Réduction et intersubjectivité*, în *Husserl, ed. cit.*, pp. 43-64.

dar într-un context oarecum pre-fenomenologic (*i.e.* metafizic), și (de aceea) consacrat – în acest sens precis – abia prin ultimul Merleau-Ponty⁴⁸. Din acest motiv, ni se pare la fel de clar că e imposibil să determinăm natura fenomenologică a acestui din urmă înconștient fără a abandona perspectiva husserliană de tematizare a temporalității și, în ocurență, a trecutului – inclusiv al celui original (imemorial) –, prin care înconștientul însuși e cuplat evenimentului transcendental. Or, din acest punct de vedere, Husserl pare să reducă experiența trecutului (*i.e.* reamintirea) la simpla retrăire a unei faze temporale deja experimentate. Simpla reduplicare – sau, în termeni hegelieni, „negarea negației” – presupusă de actul re-amintirii – care devine, astfel, o amintire „secundă” – ar fi trebuit să-l determine pe Husserl să accepte (cu curaj) ceea ce Marc Richir numește a fi, pur și simplu, „monstruoșitatea”⁴⁹ viziunii sale asupra conștiinței intime a timpului, din perspectiva căreia, prin deja evocata reamintire, suntem și vom rămâne condamnați să retrăim doar timpul pe care l-am trăit, deja, cândva... Și totuși, e imposibil, pentru noi oamenii, să ne reamintim ceva anume derulând, înapoi (și întocmai!), întreg fluxul temporal (continuu) al experienței noastre până la evenimentul cu pricina, ceea ce Husserl însuși concede, de altfel, în cele din urmă. Pentru a putea re-memora o fază temporală trecută – ne propune în mod surprinzător același Husserl (e unul din motivele pentru care rămâne el mereu interesant și incitant) – e necesar un adevărat „salt înapoi”: „Numai acolo

48 Această altfel de divizare a subiectului corespunde, în psihanaliză (domeiniu de reflexie, dar și de practică efectivă cu care Merleau-Ponty a dialogat cu mult profit), refulării originare. Abia astfel „barat”, subiectul uman e capabil de o experiență a alterității și, ca atare, a lui însuși. De aceea, Lacan (prietenul, dar și partenerul de reflexie al lui Merleau-Ponty), va propune înlocuirea termenului de „înconștient” prin acela, mai neutru, de „Celălalt” – *le grand Autre*. Despre riscurile implicite pe care le comportă denumirea realității evenimentului transcendental prin „înconștient” era, de altfel (și pentru a spune astfel), conștient și Freud.

49 *Synthèse passive et temporalisation / spatialisation*, p. 33.

unde există niște date ce izvorăsc într-un mod ne-uniform poate să aibă loc trezirea și, tocmai de aceea, reamintirea trebuie să ia forma unui salt înapoi (*Zurückspringen*)”⁵⁰. Ceea ce înseamnă că, în lipsa unei modificări arhitectonice (și, deci, intenționale) a timpului – care survine, aici, prin chiar actul re-amintirii (cea mai aptă, în acest context, să favorizeze o astfel de modificare ar fi o reamintire pur accidentală care vădește de o intenționalitate involuntară, latentă – cea care a inspirat și proiectul literar al lui Proust) –, simpla stare de trezie – imposibil de realizat ca atare pentru că ireductibilă la un prezent asignabil acesteia (noul născut nu este atot-prezent la el însuși tocmai pentru că nu are încă un trecut) – nu poate, practic, institui o experiență umană. Numai articularea, dincolo de această „fracturare” a timpului, între două faze temporale eterogene – cea trecută și cea prezentă, de pildă – poate constitui un prezent cu adevărat „viu”, ireductibil, însă, la conștiința de sine a acestei „fracturi” – încă o dată: transpoziția dintre trecut și prezent nu coincide cu aceea dintre conștiința trecutului și conștiința prezentului –, un prezent la fel de ireductibil la orice sens eidetic analizabil. Pentru ca această articulare – inasignabilă unei conștiințe de sine – să fie efectivă și, retroactiv, analizabilă va trebui să acceptăm o intenționalitate transversală, consecință „laterală” a transpoziției tuturor intenționalităților determinate din punct de vedere logico-eidetic, care să releve, la limită, de o „prezență” anume, fără nici un prezent asignabil.

⁵⁰ *Analysen zur passiven Synthesis*, p. 425.

INTENȚIONALITATE, IMAGINAȚIE ȘI SENS LA HUSSERL

Delia POPA

Intentionality, imagination, and meaning in Husserl. The paper focuses on the theory of intentionality as it was developed by the early husserlian phenomenology and aims to show its relations with the problem of imagination, treated in a phenomenological way at least since 1898. The consequences of this meeting between intentionality and imagination on the phenomenological ground are double: on one hand the theory of intentionality offers a new paradigm in analysing imagination and allows an increased comprehension of its phenomena; on the other hand the new treatment of imagination has its own results on the development of the intentional theory which is called to move from an active and direct way to an „horizontal“ and oblique one.

Rezonanța de excepție a fenomenologiei husserliene a fost adeseori atribuită temei-pivot în jurul căreia ea s-a constituit: intenționalitatea, care este nu doar ideea directivă, ci și una dintre marile re-descoperiri ale cercetărilor fenomenologice. Re-elaborarea originală a acestei teorii a intenționalității la începutul secolului XX a fost posibilă datorită influențelor încrucișate ale psihologiei descriptive brentaniene, ale neokantianismului predominant în filosofia epocii respective, dar și ale empirismului englez care cunoștea, prin intermediul noilor teorii psihologice, o puternică renaștere. Aceste tradiții foarte diferite cu care gândirea lui Husserl este într-o continuă confruntare conferă teoriei sale un orizont de cuprindere și o forță problematică majoră, prezentă până azi în câmpul fenomenologiei, prin interogații înnoite¹.

1 A se vedea în acest sens prezentarea lui J. English a volumului HUSSERL-TWARDOWSKI, *Sur les objets intentionnels (1893-1901)*, Paris, Vrin,

Ceea ce aş vrea să discut în cele ce urmează este rolul jucat de imaginaţie în cadrul concepţiei intenţionalităţii husserliene, precum şi consecinţele pe care această participare le are asupra teoriei sensului care a fost pentru Husserl, începând cel puţin cu 1900-1901, obiectul unei preocupări constante². Remarca ce se impune pe de o parte de la început este că noua înţelegere a intenţionalităţii de către Husserl face posibilă o nouă modalitate de a aborda imaginaţia, de a defini şi de a descrie în mod adecvat activitatea şi sfera care îi sunt proprii. Tradiţia lockeană şi humeană, care acordă de altfel imaginaţiei un loc important în contextul cunoaşterii şi al experienţei, este aici revizitată şi deschisă înspre direcţii pe care nu le putea bănuî, înspre o descendenţa fenomenologică fertilă şi originală³. Analizele pe care aceasta din urmă le avansează contribuie, pe de altă parte, într-un raport de simetrie negativă, la problematizarea modelului gnoseologic intenţional aşa cum a fost dezvoltat în fenomenologia husserliană timpurie, marcând prin aceasta limitele intenţionalităţii „de act” în ceea ce priveşte cuprinderea anumitor trăiri fanteziste. Această limitare poate fi însă interpretată şi în

1993, pp. 9-85, precum şi ultimele publicaţii ale lui J. BENOIST, mai ales *Les limites de l'intentionnalité*, Paris, Vrin, 2003 şi *Intentionnalité et langage dans les Recherches logiques de Husserl*, Paris, P.U.F., 2001.

- 2 Amintim că *Cercetările logice* a căror primă ediţie a apărut în 1901 au fost urmate de un curs despre imaginaţie (*Phantasie und Einbildungskraft*, 1904), de un curs despre timp (*Vorlesungen für eine Phänomenologie der innere Zeitbewusstsein*, 1905), de unul despre spaţiu (*Ding und Raum*, 1907) şi de un altul ce trata despre semnificaţie (*Deutungstheorie*, 1908). Ceea ce numim „teoria sensului” husserliană apare deja în prima *Cercetare logică*, fiind reluată în ultima. Prefigurată în strânsă relaţie cu analiza semnificaţiei, ea ajunge să o depăşească în momentul când reducţia fenomenologică se impune cu toate consecinţele sale.
- 3 Mizele majore ale teoriei fenomenologice husserliene a imaginaţiei puse în evidenţă în lucrarea M.M. SARAIVA, *L'imagination selon Husserl*, Haga, M. Nijhoff/Phenomenologica, 1970, sunt discutate şi aprofundate în publicaţiile recente ale lui M.RICHIR, *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Grenoble, Millon, 2000 şi *Phantasia, imagination, affectivité*, Grenoble, Millon, 2004.

mod pozitiv, ca o invitație de a lărgi sfera intenționalității, de a depăși modul său activ direct înspre un altul, pasiv și indirect, a cărui necesitate și calitate descriptivă singulară nu au fost încă îndeajuns subliniate.

1. Intenționalitatea și modurile ei

Conștiința fiecăruia dintre noi se afirmă în strânsă dependență cu ceea ce o înconjoară, cu lucrurile, acțiunile și ființele care intră în sfera ei de interes. Ea este întotdeauna orientată înspre un afară, pe cale de a viza altceva decât pe ea însăși, într-o tendință perpetuă de a îmbrățișa lumea de ființe și obiecte în care se găsește. A pune accentul pe structura *intențională* a conștiinței înseamnă a pune în valoare starea ei de transcende-re înspre lume – opusul stării pe loc – precum și specificul ei: aceea de a fi singura instanță transcendențială a acestei lumi, adică singura sferă în care corelația cu ceea ce o transcende primează în fața termenilor corelați, și mobilitatea în fața fixității. Această corelație este însă observabilă doar pe planul immanent al trăirilor de conștiință care lasă să apară cu claritate legăturile ei cu lumea.

Problema intenționalității husserliene este, la început, cea a descrierii complexe sinteze noetice ce o subîntinde, al cărei rol nu trebuie ocultat de conținuturile obiective ce îi corespund, care nu sunt posibile decât printr-un proces de formare subiectivă ale cărui etape sunt de observat cu meticulozitate. Un nou tip de determinare a *sensului* experienței devine astfel posibil, care ține cont de modurile complexe ale intenționalității, date de natura vizărilor ei și de cea a „umplerii” (*Erfüllung*) lor prin acte corespondente.

A cincea *Cercetare logică* prezintă intenționalitatea ca fiind caracteristica principală a conștiinței în virtutea căreia aceasta se raportează la ceea ce îi este transcendent, și care astfel este

investit cu un sens immanent, intuiționabil și cert. Pentru a aborda câteva dintre marile linii ale analizelor ce sunt dezvoltate în acest loc, vom reactualiza avertismentul pe care Husserl ni-l adresează în introducerea la al doilea volum al *Cercetărilor*. Pentru a surprinde natura raportului pe care ea îl dezvoltă cu ceea ce o înconjoară și cu ceea ce o preocupă, imaginile și semnificațiile care intră în sfera ei de interes teoretic și practic, orientarea naturală înspre exterior a subiectivității trebuie suspendată pentru a face posibilă o modificare radicală de atitudine⁴. „Obiectitățile”⁵ diverse vor fi astfel analizate din punctul de vedere original al actelor ce le vizează, constituind progresiv sensul lor pentru noi, care se formează în ultimă instanță independent de existența sau non-existența lor spațio-temporală propriu-zisă. Acest avertisment metodologic ce planează asupra dezvoltărilor problematice ale celor șase *Cercetări* prefigurează primele formulări propriu-zise ale teoriei reducției fenomenologice⁶ și dau tonalitatea generală în care orice analiză intenționată a trăirilor conștiinței trebuie realizată. Conversia de atitudine necesară analizelor fenomenologice din 1901 le orientează însă

-
- 4 În *Introducerea* la al doilea volum al *Cercetărilor logice*, Husserl caracterizează această modificare de atitudine ca fiind accesibilă celui ce a dobândit „aptitudinea de a realiza o descriere pură urmând în aceasta obișnuința anti-naturală a reflexivității, adică de a lăsa să acționeze asupra sa, în puritatea lor, raporturile fenomenologice.” E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Halle, M. Niemeyer, 1913 (notată *LU* în continuare, această ediție a fost reluată în volumele *Husserliana* XVIII-XX), t. II, *Einleitung*, § 3, p. 11.
 - 5 Termenul *Gegenständlichkeiten* folosit adesea de Husserl în analiza actelor intenționale desemnează nu doar obiectele în sens strict, ci și stările de fapt și caracteristicile lor, formele lor diverse, reale sau categoriale. Cf. *LU*, nota (1), § 9, p. 38.
 - 6 Intrând în preocupările lui Husserl începând cu vara anului 1905, reducția fenomenologică este tematizată pentru prima dată în mod explicit în prima parte a cursului ținut la Göttingen în 1907, publicat în 1950 sub titlul *Ideea fenomenologiei, Die Idee der Phänomenologie, Hua II*, volum editat de către W. Biemel, Haga, M. Nijhoff. Cf. în acest sens F. DASTUR, *Husserl, des mathématiques à l'histoire*, Paris, P.U.F., 1999, pp. 42-43.

în mod spontan asupra actelor noetice ce stau la baza cunoașterii lumii, acte în care distincția imanent-transcendent este refulată înspre analiza câmpului trăirilor intime ale conștiinței în care obiectele sunt vizate și experimentate, înainte sau dincolo de captarea lor transcendentă, reală (*real*).

În *Cercetările logice* intenționalitatea este definită deci înainte de toate ca *act*⁷: actul de a viza obiecte diverse, apropiate și îndepărtate, existente și inexistente; studiile husserliene vor insista progresiv asupra laturii noematice a intenționalității doar începând cu 1905⁸, iar practica reducției fenomenologice va ajunge să instaleze în 1913 fenomenologia husserliană pe terenul transcendent. În stadiul timpuriu de analiză al intenționalității, care este cel al *Cercetărilor logice*, Husserl argumentează însă, împotriva interpretărilor făcute psihologiei brentaniene de către Kasimir Twardowski, că simplul act de vizare est suficient pentru a provoca experiența subiectivă a unui obiect, fie el existent sau nu⁹. Încercând să analizeze relațiile ce se țin între domeniul imanent al cunoașterii, format de imagini și semne, și cel al obiectelor transcendente, Twardowski apăra ideea că între conținut obiectiv imanent și obiect transcendent există o

7 Insistența asupra laturii „noetice” a intenționalității se datorează faptului că Husserl găsește în caracterul de act al cunoașterii răspunsul la problemele ridicate de concepția empiristă proprie teoriilor lui Locke, Berkeley și Hume. Cei trei autori englezi își construiesc sistemele de cunoaștere pornind de la senzațiile simple, întâlnind dificultăți în fundamentarea semnificațiilor generale. Cf. în acest sens critica husserliană dezvoltată în a doua *Cercetare logică*. A se vedea *LU*, t. II, 2, § 9-11, pp. 126-134 pentru critica generală, § § 24-31, pp. 166-184 pentru critica teoriilor lui Locke și Berkeley și § § 32-39, pp. 184-207 pentru critica lui Hume.

8 Acest aspect noematic revelat prin metoda reducției fenomenologice este consacrat în E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* (1913), Hua III/1, volum editat de K. Schuhmann, Haga, M. Nijhoff, 1976 (citată ca *Ideen* în cele ce urmează). A se vedea mai ales secțiunea II, capitolele III și IV.

9 A se vedea în acest sens *LU*, t. II, 5, § 11, pp. 372-375. Husserl vorbește aici despre obiectele vizate ca despre „conținuturi intenționale”.

distincție ce nu este îndeajuns luată în considerare, ceea ce provoacă o mare parte din echivocurile problematice ale noțiunii de „reprezentare”¹⁰. Dar pentru Husserl, care încearcă în analizele sale să depășească alternativa imanentă/transcendentă, această distincție nu face decât să complice noțiunea de „reprezentare”, presupunând existența în sfera imanentă a unor copii ale obiectelor transcendente. Care este natura acestei existențe obiective imanente? Pentru Husserl ea nu poate fi reală (*real*), adică împărtășind o realitate de tipul celei a sferei transcendențelor, ci doar reală (*reel*) în sens imanent. Dar imanența husserliană trebuie distinsă de ceea ce Brentano numește „percepție internă”, pentru că ea nu este obținută printr-o delimitare a sferei actelor de percepție externă. Noua comprehensiune fenomenologică a intenționalității va elucida această teză husserliană, punând accentul asupra naturii actului subiectiv prin care sensul obiectiv este aprehendat înainte de toate ca sens intențional, corelat al unei vizări noetice specifice.

Pentru Husserl intenționalitatea nu e o relație reală (*real*) între doi termeni reali, conștiința și obiectul la care ea se raportează, ci *actul însuși* prin care conștiința se referă la altceva decât ea însăși, printr-un elan spontan în care intenția noetică propriu-zisă și sensul obiectiv pe care aceasta îl degajă se confundă. Un obiect poate fi deci „prezent intenționalmente”¹¹, chiar dacă este realmente absent, sensul prezenței sale ca obiect de cunoaștere fiind instituit de vizarea conștiinței. Ceea ce primează în definirea fidelă a unei intenții nu este prezența sau absența reală (*real*) a obiectului la care ea se referă sau caracteristicile sale obiective – ci modul sau natura corelației propriuzise. „Dezobiectualizarea” intenționalității susținută de critica

10 K. TWARDOWSKI, *Asupra teoriei conținutului și a obiectului reprezentărilor* (1894), mai ales § 6. O traducere franceză a acestui text, realizată de J. English, figurează în volumul HUSSERL-TWARDOWSKI, *Sur les objets intentionnels*, Paris, Vrin, 1993, pp. 85-200.

11 *LU*, t. II, 5, § 11, p. 372.

făcută poziției lui Twardowski trimite astfel la felul diferit în care actele intenționale se structurează: „[...] revendic ca pe o evidență faptul că există în mod efectiv *«moduri de conștiință»*, adică moduri de relație intențională cu obiectul esențialmente diferite între ele; caracterul de *intenție* este un caracter specific diferit în cazul percepției, al simplei prezentificări pur și simplu *«reproductive»*, al reprezentării unei imagini în sensul ordinar al aprehensiunii de statui, de tablouri etc., precum în cel al reprezentării semnificative...”¹²

De îndată ce analiza „noetică” a intenționalității se impune atenției apare în mod clar faptul că nu vizăm decât arareori același obiect sub același raport. Complexitatea relațiilor prin care conștiința se raportează la obiecte este dată însă nu de multiplicitatea lumii obiective, așa cum o descriere de tip reprezentational ar putea sugera, ci de cea a câmpului noetic, ce necesită o amplă și riguroasă descriere. Prima *Cercetare logică*, care caută să clarifice modurile de formare ale semnificațiilor ideale, procedează deja la analiza a două tipuri de acte intenționale precum și la cea a colaborării dintre ele: modul perceptiv și modul semnificativ, la care se adaugă, ca exemplu de intuiție ce doar *prezentifică*¹³, intenționalitatea imaginativă. Aceste trei moduri de vizare sunt tipurile intenționale ireductibile ce pot fi regăsite în orice trăire¹⁴. Ne propunem, în rândurile ce urmează, să ne aplecăm asupra descoperirilor acestor analize modale ale intenționalității pentru a înțelege specificul fiecăreia dintre ele

12 *Idem*, § 14, p. 386, subliniat în text.

13 Prezentificarea este intuiționarea indirectă a unui obiect absent, prin intermediul unui altuia, prezent. Calificativul de act de prezentare este rezervat percepției care este intuiție directă. Prezentificarea este proprie imaginației, dar și trăirilor empatice, așteptării și amintirilor.

14 Cf. J. ENGLISH, *La différenciation de l'intentionnalité en ses trois modes canoniques comme problème constitutif central de la phénoménologie transcendante* în *Recherches husserliennes*, Centre des recherches phénoménologiques des Facultés universitaires de St. Louis, vol. 1/1994, pp. 47-72.

și pentru a putea distinge rolul vizării de tip imaginativ în stabilirea sensului intențional.

2. *Paradoxurile percepției și problema semnificației vide*

Husserl caracterizează percepția ca pe un act intuitiv original a cărui specificitate consistă în posibilitatea realizării unei vizări adecvate a obiectelor ce îi corespund. Ea este un act intențional de „umplere” (*Erfüllung*) cu prezența „plină” a unui obiect. Percepția unei mese, de exemplu, ne dă ca atare obiectul masă ”în carne și oase” (*leibhaft*). Atunci când Husserl definește în 1901 fenomenologia ca fiind o încercare de a regăsi „lucrurile însele” (*zurück zu den Sachen selbst*)¹⁵, dincolo de toate instituțiile simbolice echivoce ce le ascund, el consideră acest mod intențional de donare ca fiind tipul de intuiționare care trebuie regăsit paradigmatic în întregul câmp al cunoașterii. Acest mod de adecvare perceptivă constituie soclul teoriei cunoașterii husserliene al cărui „principiu al tuturor principiilor” va cere în 1913 ca orice trăire să fie acceptată ca certă în măsura în care este o „donare originară” (*originäre Gegebenheit*)¹⁶. Ce înseamnă însă că obiectul unei percepții actuale este dat ca atare? Cum poate fi explicitată donarea „plină” care îi este proprie atunci când actul perceptiv este adecvat? Apare în mod clar, în primul rând, faptul că între vizarea mea și prezența obiectului există un acord imediat, redat în mod analog de felul în care gestul meu de a-mi rezema mâna tinde înspre obiectul pe care ea se sprijină, prezența concretă a acestuia răspunzând elanului ei inițial. Acest exemplu aparține însă percepției externe, ce nu va întârzia să arate parțialitatea sa problematică. Când Husserl menționează

15 „Semnificațiile care, atunci când trimit la intuiții, nu sunt animate decât de intuiții îndepărtate și imprecise, inautentice, nu ne pot satisface. Vrem să ne întoarcem la «lucrurile însele»”. *LU*, II, *Einleitung*, § 2, p. 6.

16 Cf. *Ideen*, § 24, p. 78.

„donația originală perceptivă” el se referă însă la percepția „internă”, care este singurul act ce face adecvarea perfectă posibilă. Această concordanță imediată e de același tip cu cea care face ca între actul intențional ce stă la baza gestului meu și prezența reală a mesei să existe o continuitate ce le reunește coerent și armonic. Orice percepție împlinită pe plan immanent este de fapt o stare de adecvare între conștiință și lume, între vizarea noetică și conținutul intențional la care ea trimite care se regăsesc omogene în sânul aceleiași trăiri (*Erlebnis*) imanente.

În ce măsură însă această stare de adecvare immanentă privește obiectul vizat? Acest acord al umplerii vizării intenționale ne dă oare obiectul *ca atare*? Întreaga problemă a transcendenței obiectului vizat, problemă ce nu poate fi epuizată pe planul purei imanențe, revine aici cu fermitate. Căci „apropierea” perceptivă dintre conștiință și lume, în care Husserl nu a ezitat să ghicească certitudinea primă a oricărei experiențe gnoseologice, nu surprinde în mod efectiv decât un aspect parțial al obiectului perceput. Împlinirea ei, ce are loc pe planul immanent al vizărilor intenționale, nu înseamnă o întâlnire deplină a obiectului, o cuprindere globală a aspectelor și posibilităților sale. Căci orice întâlnire surprinde doar un profil dincolo de care prezența plină a ceea ce este vizat se întrezărește, fără a putea fi „realizată” în întregime în actul perceptiv care este funciarmente limitat de starea de ireductibilă transcendență a lumii.

Dar prezentarea parțială proprie acestui mod de prezentare totală care este percepția convoacă, alături de chestiunea transcendenței, și pe cea a dimensiunii temporale a raportării noastre intenționale la lume. Ceea ce ne permite să afirmăm prezența „în carne și oase” a mesei este o sinteză pasivă de identitate a aspectelor sale parțiale pe care o realizăm implicit fără să avem nevoie să le parcurgem pe toate în întregime și fără să putem să ne amintim cu exactitudine momentul când sensul obiectu-

lui în cauză a devenit experimentabil pentru noi¹⁷. Căci obiectul „masă”, a cărui certitudine senzorială o am în momentul când ating această suprafață, este deja instituit ca atare pentru mine printr-o sinteză pasivă fondată într-o temporalitate ce scapă memoriei actuale, dar operantă de fiecare dată când mă așez în dreptul unei mese și o tratez ca atare. Această instituire de sens primară, refulată dincolo de nivelul prezent al experienței perceptive, este explicitată prin profiluri parțiale ce se succed în timpul actual al percepției care, în scurgerea sa univocă, nu poate surprinde mai mult decât un profil o dată, fără să înceteze prin aceasta să „vadă” dincolo de profilul parțial obiectul întreg prefigurat.

Ținând cont de aceste două dimensiuni ale finitudinii cunoașterii, transcendența și temporalitatea, putem descrie acum consecințele lor concrete asupra realizării percepției. Într-o percepție, va scrie Husserl în *Meditațiile carteziene*¹⁸, obiectul ca atare se *aprezintă*, adică se prezintă într-un mod deficient sau privativ, chiar și atunci când el ne este foarte aproape sau familiar, cunoscut sau practicat. Ceva din totalitatea sa se eschivează mereu chiar și în cea mai nemijlocită prezență, care suferă intrinsec de o fragmentare de tip special, bazată pe o absență ce nu se poate converti niciodată în prezență totală¹⁹. Chiar dacă vizarea este deci împlinită pe plan immanent, nu putem vorbi concret de o adevărată apariție „plină” a obiectului, a cărui identitate totală, vizată neîncetat de intenția noastră, pare să se ascundă iremediabil dincolo de schițele (*Abschattungen*) parțiale ale acestuia. Husserl recunoaște acest paradoxal aspect parțial

17 A se vedea analiza instituirii originare (*Urstiftung*) a sensului obiectelor în *Meditații carteziene*, Hua I, volum editat de S. Strasser, Haga, Nijhoff, 1950 (notat MC în cele ce urmează), V, § 50, p. 94.

18 MC, V, § 50, p. 92.

19 Husserl insistă asupra faptului că profilul este o reprezentare parțială a acestuia și în același timp conținutul hyletic, sensibil care dă caracterul său de prezență. Cf. *LU*, t. III, 6, p. 57. Cf. de asemenea R. BARBARAS, *La perception. Essai sur le sensible*, Paris, Hatier, 1994, pp. 44-45.

al percepției când scrie în a VI-a *Cercetare Logică*: „Obiectul nu este dat în mod efectiv, ceea ce înseamnă că nu e dat în mod plener și integral așa cum este el-însuși. El apare doar «din față», doar «în perspectivă și prin schițe»”²⁰.

Dar această limitare, care va fi consacrată de primul volum *Ideen* ca o limitare de esență proprie actului perceptiv, se va traduce pe plan noetic prin necesitatea multiplicării vizărilor care astfel prefigurează (*vorbilden*) împreună sensul unitar al obiectului. Actele noetice suplimentare cerute de natura incompletă a intuiției perceptive nu vor fi însă doar perceptive. Putem deduce din această remarcă a lui Husserl că sensul obiectului excede donarea sa sensibilă pentru că vizarea sa este și de altă natură: acte de semnificație (ca de exemplu numirea obiectului „masă”) și acte imaginative (ce de exemplu apariția mentală a imaginii mesei) vin să o completeze concomitent.

Această donare perceptivă a obiectului, posibilă exclusiv prin prisma aspectelor parțiale – singurul mod de intuiționare sensibilă a lumii – va trebui elucidată prin analize care implică, în afara percepției, moduri intenționale alternative, cerute de faptul că *sensul* obiectului pare să depășească întotdeauna perspectiva pur sensibilă pe care putem să o avem asupra lui. Donația sa incompletă lasă deschisă posibilitatea ca sensul deplin al acestuia să se determine în funcție de moduri de intenționalitate indirectă²¹, străină percepției propriu-zise, deși strâns legate de aceasta. Întrebarea care apare aici este: în ce măsură și pe baza cărui criteriu putem distinge o intuiție perceptivă directă de alte moduri de intenționalitate?

Intenționalitatea semnificativă este un astfel de mod al intenționalității care realizează o identificare a obiectului printr-un semn. Trebuie să distingem însă în acest caz actul care conferă semnificație, care este intenția semnificativă propriu-zisă, de actul de umplere intuitivă a acestei intenții, care este perceptiv.

20 *LU*, VI, t. III, 6, § 14b, p. 56.

21 *Idem*, pp. 57-58.

În sine, semnificația este o vizare *vidă*, care cere împlinire sau infirmare, dar care nu poate să-și asigure această împlinire decât pe un plan diferit de cel al vizării sale, planul intuitiv acoperit de acte intenționale de alt tip, căci doar intuiția unui obiect propriu-zis o poate confirma sau infirma ca atare²². Între modul vizării sale și modul umplerii sale există deci o eterogenitate de natură care distanțează pe planul immanent al conștiinței două raportări diverse la lume. Intenționalitatea semnificativă este una non-intuitivă și indirectă, mai degrabă una de alăturare decât una de fuziune (cum e de exemplu percepția), întrucât ea are nevoie de un act intențional suplimentar pentru a se valida în câmpul cunoașterii, și de încă un act care să realizeze unitatea intențională dintre actul de vizare *vidă* și cel de umplere perceptivă²³. Putem spune că între vizarea semnificativă și actul de umplere ce îi corespunde nu există o legătură necesară, pe când în cazul vizării perceptive „umplerea” este imediată, în virtutea unei relații de co-apartenență între act și conținut intențional. Dacă printr-o percepție vizez obiectul ca atare, determinându-i identitatea plecând de la aspectele care îmi sunt accesibile, prin intenționalitatea semnificativă vizez lucrurile și persoanele mereu „ca altceva”, Husserl ca profesor de filosofie sau Husserl ca elev al lui Brentano, de exemplu.

Acest aspect conferă însă semnificației un domeniu de libertate mai larg – este vorba de domeniul analitic formal al idealității – decât cel al percepției, ce rămâne atașată conținutului său senzorial imediat și contingent. Dar libertatea *vidă* a semnificației are și reversul ei: acela de a nu se referi uneori la nici un conținut intuitiv și de a funcționa automatic, fără nici un impact real (*reel*) asupra trăirilor imanente, a căror realizare nu depinde

22 *LU*, t. II, 1, § 9, pp. 37-39.

23 *LU*, t. II, 1, § 10, pp. 39-40 și t. III, 6, § 7, pp. 27-28. Actul de vizare unitară este imposibil atunci când între semnificație și percepție se instalează o non-concordanță (*Widerstreit*) ce trădează aspectul pur abstract a vizării semnificative. Cf. *LU*, t. III, 6, § 11.

doar de natura vizărilor intenționale, ci mai degrabă de modul și de măsura în care acestea se împlinesc (*erfühlen*). Din această cauză Husserl asociază adeseori semnificația cu reprezentările simbolice cărora le lipsește conținutul intuitiv necesar, adevărat pericol pentru o teorie a cunoașterii care nu poate avea pretenții la certitudine dacă nu revine la fundamentul ei intuitiv²⁴.

Încrângătura uneori indisociabilă în descriere a acestor două tipuri de intenționalitate asigură calea înspre o instituire a idealității capabilă să regăsească dinamismul de formare a sensului intențional, ideal și în același timp intuitiv. Dar aceasta „colaborare” între acte intenționale de natură eterogenă are loc prin producția unui sens ce se instalează mereu în *exces* față de donarea intuitivă propriu-zisă, care constituie baza concretă a umplerii sale. Un excedent de înțeles se insinuează astfel mereu când percep obiecte, atunci când de fapt sesizez doar schițe fragmentare ale acestora, dar și atunci când exprim ceea ce percep, referindu-mă la ceva „ca altceva” decât ca un obiect doar văzut, auzit sau, în mod general, simțit.

Acesta e sensul dezvoltării teoriei semnificației de către Husserl în 1913, atunci când propune un „concept” de semnificație care nu denotă doar un tip de act noetic, ci sensul general ce corespunde oricărui tip de act intențional²⁵. Acest sens diferă în funcție de modurile vizării; chiar dacă obiectul intuiționat este unul și același, el apare ca multiplu dacă este vizat în mod semnificativ sau perceptiv, și, în interiorul acestor două mari familii

24 *LU*, t. II, *Einleitung*, § 1 și 2. Cf. supra citatul din nota 15.

25 „Considerăm doar «semnificarea» (*Bedeuten*) și «semnificația». La origine aceste cuvinte nu se raportează decât la sfera verbală, la cea a «exprimării». Dar nu putem evita, și în aceasta consistă în același timp un demers important al cunoașterii, să lărgim semnificația acestor cuvinte și să le modificăm convenabil astfel încât să poată să se aplice într-o anumită măsură la întreaga sferă noetico-noematică: deci la toate actele, fără să ținem cont dacă sunt sau nu amestecate cu acte expresive. Astfel, nu am încetat niciodată să vorbim, în ceea ce privește toate trăirile intenționale, despre «sens»”. *Ideen*, § 124, p. 256.

de raportare la lume, în funcție de moduri particularizate, ce surprind mereu un alt aspect al obiectului²⁶. Aceste aprehendări particulare contribuie fiecare la sesizarea singularității obiectului intențional, care nu transpare într-un unic tip de relație intențională. E ceea ce László Tengelyi numește structura diferențială a sensului (*die Als-Struktur des Sinnes*)²⁷: ea consistă în a viza ceva „ca altceva”, sau, altfel spus, un același obiect printr-o multiplicitate de vizări posibile, ce compun un sistem diacritic deschis al formării sensului obiectului respectiv. Aceasta particularitate a intenționalității va fi pusă în evidență de sensul noematic care cuprinde „obiectul vizat așa cum este el vizat”²⁸ sau „obiectul înțeles *ca și cum*” (*objet-dans-le-comment*) ce resoarbe tensiunea aparentă dintre conținutul intențional și obiectul transcendent într-un înțeles unitar, a cărui complexitate dinamică potențează virtuțile descrierii fenomenologice a intenționalității. Sensul excedentar al obiectului, produs de felul în care conștiința îl abordează, constituie una dintre marile descoperiri ale reducăției fenomenologice, prezervat și pus în evidență de operația de neutralizare ce stă la baza acesteia.

3. Intenționalitatea imaginativă

Între cele două moduri intenționale a căror manifestare a fost analizată până aici se insinuează un al treilea, prezent deja în cadrul *Cercetărilor logice*, și pus în evidență de cursul ținut de Husserl în iarna anului 1904²⁹. Este vorba de modul imagi-

26 *LU*, t. II, 2, § 26, p. 206.

27 L. TENGELYI, „L'expérience et l'expression catégoriale”, in *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Philosophia*, XLIV, 1-2, Cluj-Napoca, 1999, pp. 27.

28 *Ideen*, § 130, p. 269.

29 Constituind a treia parte a cursului general intitulat *Elemente fundamentale ale fenomenologiei și ale teoriei cunoașterii*, manuscrisele acestui curs sunt cuprinse în volumul XXIII din *Husserliana*, editat de E. MARBACH,

nativ ce pare să împrumute elemente atât percepției cât și semnificației, pentru a compune un mod de vizare hibrid, intuitiv și în același timp indirect, care permite nu o prezentare, ci o prezentificare a obiectului în absența acestuia prin intermediul unei imagini (*Bild*). Ea se aseamănă cu intuiția perceptivă pentru că între actul său intențional și actul corespunzător de umplere a intenției există concordanță și adecvare. Putem spune că imaginația este prin excelență modul adecvării intenționale întrucât ea pune împreună ceea ce se aseamănă, conținuturi intenționale care, fără să se confunde, sunt asemenea, exemplul paradigmatic al activității imaginative fiind acela al un obiect oarecare și al imaginii lui, fie ea fizică sau mentală³⁰.

Ce înțelege Husserl prin aprehensiune imaginativă? Aceasta este un mod special de intenționalitate care prezintă un obiect absent „ca și când” (*als ob*) el ar fi prezent, integrându-l în fluxul actual al conștiinței, fie pornind de la un suport fizic (un tablou, o fotografie), fie în mod liber, prin fantazare pură. În primul caz avem un act intențional ce conține trei elemente în unul singur: un suport fizic, un obiect-imagine (*Bildobjekt*) și un subiect-imagine (*Bildsubjekt*) la care acesta trimite³¹. Aceste trei componente ale oricărei imagini fizice constituie complexitatea modului de raportare imaginativ calificat de Husserl drept „conștiință de imagine” (*Bildbewußtsein*). Dar nu orice trăire imaginativă pornește de la o imagine fizică, nici neapărat de la o imagine

Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen, M. Nijhoff, Haga / Boston / London, 1980 (citată ca *PBE* în cele ce urmează).

30 „Reprezentarea prin imagine are în mod evident această proprietate că, atunci când împlinirea (*Erfüllung*) sa se produce, obiectul care apare că și «imagine» se identifică prin asemănare cu obiectul *donat* (*gegeben*) în actul de umplere. Desemnând această proprietate ca fiind cea a reprezentării prin imagine enunțăm prin aceasta că aici *umplerea asemănătorului cu asemănător determină în mod intrinsec caracterul sintezei de umplere ca fiind acela al unei sinteze imaginative.*” *LU*, t. III, 6, § 14, p. 55. Subliniat de către autor.

31 Cf. *PBE*, Capitolul II, § 9, p. 19.

mentală precis conturată. Fantezia³² (*Phantasie*) este inițial analizată de către Husserl ca act intențional compus doar din două elemente: subiectul-imagine și obiectul-imagine. Însă calitățile specifice ale acestui mod intențional revelate de fantezia pură și liberă (*freie Phantasie*) vor îndrepta analizele descriptive înspre un domeniu imaginar non-figural în care această distincție este dificil de menținut.

Înainte de a aborda însă acest aspect al trăirilor imaginare trebuie să remarcăm că diferența dintre imaginea-subiect și imaginea-obiect este foarte importantă pentru Husserl, care vede în ea instrumentul inteligent al criticii pe care o adresează tradiției empiriste ce confundă obiectul reprezentat și reprezentarea propriu-zisă a acestuia, amestecând astfel actele perceptive cu actele imaginative. Imaginația ajunge astfel să ocupe un loc central în ordinea cunoașterii, dat fiind că ideile secunde lockeene sunt de fapt înțelese ca imagini și imaginile ca niște percepții complexe. Dar premisele unei asemenea teorii sunt pentru Husserl greșite, neținând cont de diferența ce există, pe de o parte, între actele intenționale de percepție și de imaginație³³, și, pe de altă parte, între reprezentare și ceea ce ea reprezintă.

Intenționalitatea specifică care intră aici în joc și care conferă imaginii statutul său imaginal, nu consistă nici în structura sa de trimitere la un obiect, nici în simpla asemănare pe care imaginea o are cu acesta, ci în îmbinarea singulară dintre aceste două ca-

32 Din motive ce țin de simplitatea necesară a terminologiei descriptive propunem această traducere a termenului de „Phantasie”, pe care M. Richir refuză să îl traducă în franceză prin „fantaisie”. Motivele acestui refuz țin însă mai mult de conotațiile depreciative ale termenului de „fantaisie” în limba franceză, care nu se regăsesc cu aceeași intensitate în limba română. Vom distinge însă în cele ce urmează între „fantezie” și „imaginație”. Dacă primul termen desemnează cuvântul „Phantasie”, cel de-al doilea corespunde lui „Bildbewußtsein”, tradus și prin „conștiință de imagine”. Principala distincție între cele două consistă în faptul că imaginația este susținută de imagini, pe când fantezia se poate lipsi de acestea.

33 Aceasta diferență este marcată deja în *Cercetările logice*. Cf. *LU*, t. II, 5, Apendice la paragrafele 11 și 20, pp. 422-423.

racteristici, ce definesc împreună un act analogic complex. Acest act fundamentat de relația de asemănare se instalează pe fondul unei diferențe esențiale între obiect și imaginea sa, diferență ce dă sensul raportului lor univoc, ireversibil, în sensul în care rolul conținutului imaginal și al celui obiectiv nu pot fi preschimbate, chiar dacă asemănarea lor este recunoscută în mod principial: „Imaginea devine într-adevăr imagine doar grație capacității prezentăionale a unui ego de a utiliza asemănătorul ca reprezentant în imagine a ceea ce i se aseamănă, de a-l avea prezent în intuiție pe primul și în același timp de a-l *viza* pe celălalt în locul său.”³⁴

A imagina înseamnă deci a viza un obiect prin intermediul dublului său și a dezvolta un sistem intențional complex care repune în joc percepția eventuală dobândită a obiectului și semnificația lui pentru noi. În el se regăsesc împletite intenția ce vizează imaginea și intenția ce vizează obiectul la care ea trimite. În cazul conștiinței de imagine (*Bildbewußtsein*) lor li se adaugă intenția ce vizează suportul fizic propriu-zis. Diferențierile între aceste intenții apar de altfel cu mult mai multă claritate în domeniul trăirilor conștiinței de imagine; ele sunt mai greu de decelat în cazul fanteziei libere al cărui caracter figural este instabil și indeterminat.

4. Aporiile fantazării

Cazul conștiinței de imagine este efectiv mai ușor de analizat pentru că ea ține în mare măsură de percepția externă și poate fi descrisă pornind de la modelul acesteia prin analogii stricte ce continuă în domeniul imaginii descrierile perceptive. Dacă rolul jucat de percepție în trăirile de imaginație (*Bildbewußtsein*) este astfel indiscutabil, fantezia liberă pare să se apropie mai degrabă de „percepția internă” și de amintire. Cursul din 1905-1906 inti-

34 *LU*, t. II, 5, p. 422. Subliniat în text.

tulat *Fantezie și prezentificare* (*Phantasie und Vergegenwärtigung*), precum și prelegerile despre timp din 1905 vor compara de mai multe ori actul de amintire cu cel de fantazare³⁵.

La o analiză mai atentă însă fantezia apare ca întreținând și ea cu percepția o anumită relație, mult mai ambiguă decât cea prezentă în cazul imaginației (*Bildbewußtsein*). Pe de o parte, ea pare să intervină în percepție pentru a întruchipa în mod indeterminat părțile obiectului care scapă aprehensiunii intuitive și pentru a lua parte activ în „mecanismul” aprezentării³⁶. Ea nu doar „completează” aprehensiunea parțială a obiectului, ci și assemblează în mod subtil părțile sale invizibile pentru a ni-l oferi, virtual, ca întreg și în același timp supus schimbărilor eventuale introduse de noile date senzitive. Nu este vorba aici despre creația unor imagini determinate ale părților inaccesibile ale obiectului perceput, de o figurare clară a ceea ce se aprezintă. Această ipoteză nu poate decât să provoace o deducție *ad infinitum* a aspectelor inaccesibile, care acompaniază oricum un aspect dat, fie el simțit sau figurat. Conținutul hyletic fantasmatic ar funcționa în acest caz în mod analog cu cel senzitiv, ceea ce nu poate explica „concatenarea” dinamică între aspecte sensibile și insensibile ale obiectului perceput.

Ceea ce fantezia aduce în plus este o operație de oscilare de care simpla senzație nu dispune, cea între două registre, real (*real*) și ireal (*ireal*), care contribuie la formarea sensului total a ceea ce este perceput, realizând în același timp trecerea dinspre transcendența obiectului înspre aprehendarea sa imanentă. Fantezia apare astfel ca un important factor de sinteză de identitate a obiectului, fără de care acesta ar zace descompus în părți percepute rupte din totul care le dă sensul de a fi. Termenul românesc de „întruchipare” ni se pare aici adecvat pentru a reda

35 Nu vom aborda aici această comparație care ar cere, datorită complexității sale, un studiu special pe care ni-l rezervăm pentru mai târziu.

36 PBE, *Phantasie und Vergegenwärtigung* (1905-1906), N° 3, p. 212.

această „clipire fenomenologică”³⁷ proprie actelor de fantezie. Această mișcare de fenomenalizare potențată de fantezie revelează faptul că diferitele aspecte și spectre ale obiectelor și ființelor, fețele lor nevăzute sau neprevăzute nu contribuie doar la deformarea percepției ori a inteligibilității lor, ci participă, dimpotrivă, la constituirea sensului lor fenomenal, asigurând partea de latență dinamică necesară oricărui act intențional. Dar această dinamică latentă introduce intenționalitatea într-un regim de indeterminare productivă în care schemele revelate de descrierile fenomenologice statice sunt bulversate.

Pe de altă parte, este clar că între prezentare și fantasmare există o diferență, pe care Husserl nu va întârzia să o analizeze³⁸, invocând cu această ocazie un conflict patent între actul de percepție și cel de fantazare, trădat de faptul că ele nu par niciodată cu totul simultane, că trebuie să se întrerupă unul pe celălalt pentru a exista ca atare, ca și cum ar avea nevoie să se anuleze reciproc pentru a se impune în toată specificitatea lor. Întruchiparea fantezistă înfrânge uneori legile percepției și legile logice, iar percepția descompune toate fantasmalele cu care fantezia noastră înconjoară ființele și lucrurile. Pentru a consacra această sciziune Husserl va merge până la a scrie că: „Orice conștiință are prin urmare fie caracterul de senzație, fie cel de fantazare”³⁹, afirmație reluată la un nivel mai general de analiză în cea de-a treia dintre *Meditațiile carteziane* care descrie opoziția ce traversează întreaga sferă a conștiinței, cea dintre real, care denotă poziția obiectului „în carne și oase” și imaginar, ce cuprinde ansamblul de quasi-poziții în modul „ca și cum” (*als*

37 Traducem astfel expresia consacrată a lui M. Richir „le clignotement phénoménologique”. Cf. M. RICHIR *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Grenoble, Millon, 2000, p. 480.

38 Nu trebuie să confundăm intenționalitatea care vizează fața ascunsă a obiectelor cu intenționalitatea ce vizează imaginea perceptivă sau imaginea de fantezie a feței ascunse. Cf. *PBE*, p. 212.

39 E. HUSSERL, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Hua X, Suplement II/1.

ob). Ele evoluează precum două fluxuri paralele în cadrul aceleiași flux.⁴⁰ Domeniul fanteziei astfel înțelese nu este altul decât cel al posibilului în genere, al modificării libere a realității „ca și cum” această realitate ar fi așa cum o întruchipează fantezia. Dacă separația (*Spaltung*) între aceste domenii este clară, aceasta nu înseamnă însă că ea este fixă și determinată. Urmând analizele lui Marc Richir putem vorbi, dimpotrivă, de o sciziune dinamică care face ca termenii separați să treacă mereu unul în celălalt, chiar dacă sfera lor specifică este delimitată în mod necesar.

În cursul pe care Husserl îl consacră problemei imaginației în 1904 el ezită încă de la început în a separa în cazul fanteziei un *Bildsubjekt* și un *Bildobjekt*⁴¹ înaintând astfel din ce în ce mai adânc în cercetări nuanțate privind modul acestei forme non-figurale de fantezie. Husserl va distinge de exemplu obiectul-imagine din cadrul conștiinței de imagine (*Bildbewußtsein*) de obiectul-imagine al fanteziei. Dacă primul este clar și stabil, cel de-al doilea e mai degrabă neclar, în culori nesaturate, discontinuu și schimbător – el pare să aibă mai mult un caracter schematic, decât unul de prezentare plină. Contrar percepției care aduce în prezență obiectul, ea pare mai degrabă să îl lase „să se ghicească”, să apară și să dispară într-un joc mobil.

Aceste cercetări iau cu atât mai mult amploare cu cât fantezia câștigă un prestigiu în cadrul teoriei intenționalității, până a la a infirma funcționarea normală a acesteia, ca structură de trimitere directă la un conținut vizat. Husserl începe astfel să se îndoiască de faptul că vizarea obiectivă este proprie fanteziei și

40 MC, III, § 25, pp. 49-50.

41 „Se constituie oare realmente în fantezie un obiect-imagine (*Bildobjekt*) prin intermediul căruia avem o intuiție a unei subiect-imagine (*Bildsubjekt*)?”, *PBE*, p. 55. Aceste nuanțe analitice par a-i fi fost inspirate lui Husserl de cursul ținut de F. Brentano la Viena în 1885-1886, *Chestiuni alese de estetică și de psihologie*, precum și de interpretările lui K. Stumpf în *Lecții de psihologie* (1886-1887) și de cele ale lui A. Marty în *Psihologie genetică* (1889). Cf. Prefața lui E. MARBACH, *PBE*, pp. XLIV-XLVI.

să creadă că ea i-a fost impusă pornind de la modelul conștiinței de imagine. Dar fantezia liberă nu este un mod al conștiinței de imagine, ci mai degrabă invers, imaginația în general, în măsura în care este susținută de imagini determinate, este derivată din modul fantezist care nu este reprezentational: „Ce se întâmplă în fantezie? Avem oare și în cazul ei [precum în cel al conștiinței de imagine] o trimitere dincolo de sine, un fapt de a se menține într-o apariție, fie ea chiar fluctuantă și flotantă, ceea ce nu este valabil pentru sine, dar este valabil pentru altceva? Caracterul de imagine nu este oare introdus în cazul fanteziei plecând de la diferența știută între apariție și «realitate efectivă»? Trăiesc în fantezie, când de exemplu trec în amintire, când mă gândesc la lacul Wolfgang, la fierar și la ciocanul său etc. Dacă *trăiesc în fantezie*, nu remarc absolut nimic dintr-o conștiință reprezentativă, nu văd o apariție în fața mea, nu o sesizez ca reprezentând altceva; văd mai degrabă lucrul [*Sache*], evenimente etc.”⁴²

Jocurile fanteziei nu par să trimită la nimic care să se închege realmente și apar ca animate de un fel de nimicnicie, nimicnicia lui „ca și cum”. Intenționalitatea își întâlnește astfel aici limita și interesul descoperirilor lui Husserl în acesta problemă va decurge din acest eșec. Prin intermediul acestor analize care închid drumuri deschise și semnează neputința de a înțelege jocul fanteziei pornind de la structura intenționalității de act, vor

42 *PBE*, p. 150. Subliniat în text. Adăugarea parantezelor explicative îmi aparține. Analizele din *Erste Philosophie* (1923-1924) merg în aceeași direcție, trimițând înspre o „intenționalitate înlănțuită”: „A avea prezent în conștiință un peisaj imaginar, a se abandona în mod naiv acestui act de a imagina nu este la fel de simplu ca a percepe un peisaj. Căci un eu co-imaginat aparține în mod necesar peisajului imaginat, nu eul care sunt aici și acum, ci o variantă imaginară a eului meu, a eului care sunt în mod *quasi* în acest peisaj, care sunt perceptiv orientat asupra lui, care sunt conștient de el într-un mod sau altul de apariție. Acest eu imaginar și acest act de a vedea imaginar aparțin conținutului necesar al actului de a imagina peisajul care nu este deci prezent conștiinței într-o intenționalitate directă precum un peisaj perceput în mod real.” *Erste Philosophie, Hua VIII*, volum editat de R. Boehm, Haga, M. Nijhoff, 1959, II, 44, p. 131. A se vedea și p. 112 sq.

deveni posibile răspunsuri la întrebări asupra sensului obiectelor și al experienței care se raportează la ele, precum și noi întrebări ce privesc sensul fenomenelor și al fenomenalizării. Ce înseamnă că un obiect îmi apare? Poate fi vorba aici de o simplă determinare punctuală a lui, perceptivă și semnificativă (masă, scaun etc.)? Oare în faptul apariției lui fantezia nu introduce o dimensiune nouă, pe care nici percepția, nici semnificația nu o pot epuiza, un sens fluctuant, care multiplică trimiterile și interzice determinările fixe și parțiale?

Analizând cele două moduri paradigmatică ale intenționalității, percepția și semnificația, am încercat să accentuez acele aspecte ale fiecăruia dintre ele care deschid câmpul de aplicare al fanteziei în teoria fenomenologică a sensului. În cazul percepției problema apărării, în cazul semnificației, structura diferențială a sensului explică necesitatea introducerii acestei intenționalități *mediate* sau *înlănțuite* în înțelegerea fenomenelor, pentru a surprinde acea parte excedentară atât de prețioasă, constituită în mod pasiv în trăirile noastre intenționale cotidiene.

Fantezia ne introduce într-o altă lume decât cea atestată clar de percepție, întrevăzută doar punctual de mutațiile logico-semnificative, o lume în care ambiguitatea, neclaritatea sau fragmentarul nu descurajează importanța decisivă a trăirilor, ale căror resorturi sunt motivate de *altceva* decât de contururile nete și de actele precise – și anume de o mobilitate care ne pune înaintea de toate pe noi în joc, ca subiecți inasimilabili trăirilor noastre, dar a căror evoluție depinde de modul de raportare la aceste trăiri. În Lecția 44 din *Erste Philosophie*, Husserl descrie starea în care ne introduce fantezia ca una în care avansăm orbește, ca și când ne-am fi pierdut pe noi înșine, ca și cum ne-am fi uitat pe noi înșine⁴³. Dar toți știm că din această uitare și din această orbire se nasc un fel de a fi treaz și un mod de a vedea care aduc lucrurile aproape și dau experienței lor acel iz

43 *Idem*, p. 117.

de adevăr singular pe care nu îl posedă certitudinile care sunt doar sensibile sau ideale. Aceasta se datorează poate faptului că, la fel ca noi, ele își primesc și își recapătă sensul necunoscut sau pierdut doar odată ce sunt exhibate pe fondul de nimicnicie al iluziei și supuse probei edulcorării și descompunerii. Uneori, doar această dezagregare le mai permite să părăsească lotul lor de contururi fixe și de nume repetabile, pentru a regăsi mobilitatea grație căreia să strălucească din nou pentru noi, cu intensitate și parcimonie.

INTENȚIONALITATEA EVALUANTĂ VALORI ȘI SENTIMENTE ÎN FENOMENOLOGIA LUI HUSSERL

VICTOR POPESCU

The valuating intentionality. Values and feelings in Husserlian phenomenology. Edmund Husserl is well known for his analyses on perceptive and judicative intentionality. Our concern is to reveal a new direction of his phenomenological research: the description of values and feelings. Starting mainly from his early writings and lectures (until 1914), we shall resume some of the major points of Husserl's phenomenology of evaluation. Therefore we shall bring into discussion the act-object axis of evaluation, the foundation of axiological acts on perceptive or representational acts and the process of the objectifying act undertaken through value judgment. Finally, we shall underline the peculiarity of valuating acts, which have only a second degree orientation and have an analogous structure with acts of theoretical reason.

I. Axiologie și fenomenologie

În timpul vieții sale, Husserl nu a publicat nici o operă majoră dedicată eticii, axiologiei ori filosofiei practice¹. Și, totuși, Arhivele din Louvain adăpostesc un volum consistent de manuscrise inedite dedicate eticii și axiologiei, valorilor și trăirilor emoționale. Interesul lui Husserl pentru temele legate de valorile morale este vădit chiar de la începutul carierei sale academice, anume din perioada privat-docenței de la Halle (1891-1897)². În

1 Cf. Ullrich MELLE, *Edmund Husserl: From Reason to Love*, în John J. DRUMMOND și Lester EMBREE (eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 230.

2 Cf. Karl SCHUMANN, *Husserl-Chronik: Denk- und Lebensweg*, Nijhoff, Den Haag, 1977, pp. 30, 35, 41, 45.

prelegerile *Ethik und Rechtsphilosophie* din semestrul de vară al anului 1897, Husserl își declară explicit intenția de a contracara scepticismul etic cu armele unei „etici științifice”, guvernată de o metodă (*Kunstlehre*) care „cercetează cele mai înalte scopuri ale vieții și, totodată, urmărește să formuleze normele care să ofere actantului individual o ordine rațională a vieții și acțiunii în relație cu aceste scopuri”³. Normele sau principiile etice nu vor putea fi formulate prin inducție (căci astfel și-ar pierde valabilitatea), ci vor fi exprimate în mod analog cu legitățile logico-formale din sfera intelectului (din logica formală). Interesul constant pentru asemănările dintre axiologia formală și logică va interveni, așa cum se va vedea, și în discuția asupra tipului de intenționalitate propriu actelor evaluante.

Chiar dacă în linii mari, axiologia lui Husserl nu pare să sufere schimbări radicale pe parcursul activității sale, pot fi totuși decelate trei perioade distincte ale preocupărilor sale axiologice⁴. În prima etapă (1908-1914), Husserl este vădit influențat de către Brentano și ține cursuri de axiologie și etică referitoare la conștiința emoțională și volitivă, precum și la

3 Edmund HUSSERL, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914* (Husserliana XVIII), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1998, p. 384. Ecourile ideii unei „eticii științifice” își vor face simțită prezența pe tot parcursul activității lui Husserl, începând chiar cu primul volum al *Cercetărilor logice*. O disciplină normativă, se spune aici, se ivește într-un anumit domeniu atunci când impunem o „normă de bază” (*Grundnorm*) la care se vor putea raporta restul enunțurilor normative. Această normă de bază reprezintă ceea ce este „bun” pentru respectivul domeniu, tot ea fiind cea prin care se măsoară diferitele grade valorice ale obiectelor domeniului. Această normativitate funcționează chiar și în cazul „hedonisticii”, adică a „eticii normative în sensul hedoniștilor”, prin care echivalăm „bunul” cu „plăcerea” (sau mai exact cu „obținerea, conservarea și sporirea plăcerii”) și obținem gradele valorice „mai bun” ori „cel mai bun” în funcție de gradele plăcerii: „cea mai bună dintre două plăceri este cea mai intensă și mai îndelungată” (E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen. I Band: Prolegomena zur reinen Logik*, Halle, 1900, pp. 45-46).

4 Cf. U. MELLE, *Edmund Husserl: From Reason to Love*, ed. cit., pp. 230-231.

principiile unei axiologii și practici formale. Între 1920 și 1925, publică trei articole despre etică, fiind interesat de relația dintre afectivitate și „rațiunea etică”, precum și de problemele puse de imperativul categoric kantian. În intervalul dintre 1930 și 1935 (numit și „perioada *Krisis*”, după lucrarea *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentă*), atenția va fi îndreptată înspre regândirea valorilor ca idealuri specifice unei comunități interpersonale înrădăcinate în praxisul „lumii vieții” și ghidate de un *telos* istoric comun.

Pentru că până în prezent nu au fost publicate decât manuscrisele din *prima perioadă*, ne vom opri și noi mai cu seamă la analizele desfășurate în timpul scurs între *Cercetările logice* (1900) și *Idei I* (1913), perioadă studiată în exegeza husserliană mai cu seamă din perspectiva fenomenologiei percepției sau din cea logico-semantică, și mai puțin din unghiul fenomenologiei axiologice și al afectivității⁵. În fine, observațiile noastre se vor referi exclusiv la fenomenologia husserlienă, lăsând în afara discuției familiaritățile părintelui

5 Dintre cărțile, puține la număr, dedicate axiologiei și eticii husserliene, amintim: A. ROTH, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen dargestellt anhand seiner Vorlesungenmanuskripte*, Nijhoff, Den Haag, 1960; M. Sancipriano, *Edmund Husserl. L'etica sociale*, Tilgher, Genova, 1988; C. SPAHN, *Phänomenologische Handlungstheorie. Edmund Husserls Untersuchungen zur Ethik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1996; I. A. BIANCHI, *Etica Husserliana*, Franco Angeli, Milano, 1999; J. G. HART, L. EMBREE (eds.), *Phenomenology of Values and Valuing*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1997; J. J. DRUMMOND, L. EMBREE (eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, ed. cit. Trebuie să precizăm că în România, explorarea axiologiei fenomenologice husserliene nu s-a făcut încă de o manieră sistematică, deși există încercări de „destelenire” a domeniului. Vezi în acest sens: Al. BOBOC, *Fenomenologia și științele sociale*, Editura Politică, București, 1979; Ludwig Grünberg, *The Phenomenology of Value and the Value of Phenomenology*, în „Analecta Husserliana”, vol. XXXI, 1990; M. AIFTINCĂ, *Valoare și valorizare. Contribuții moderne la filosofia valorilor*, Editura Academiei Române, București, 1994; N. RÂMBU, *Filosofia valorilor*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1997.

fenomenologiei cu alți reprezentanți ai teoriilor psihologice ori fenomenologice ale valorii (Brentano, Meinong, Scheler, Hartmann, von Hildebrand, Sartre etc.)⁶.

II. Valoarea – obiect sau predicat?

Într-o definiție provizorie, „termenul de «valoare» desemnează la Husserl caracterul valoros (*goodness*) ce aparține exclusiv unui suport particular al valorii; acest cuvânt nu poate denota decât un obiect individual (niciodată un obiect eidetic) atunci când purtătorul este el însuși un obiect individual”⁷. Definiția propusă de R.W. Jordan nu este tocmai clară, de vreme ce afirmă că valoarea poate să fie la fel de bine o calitate („frumos”), cât și un obiect determinat („acest tablou frumos”). Așa cum vom vedea în analizele ulterioare, valoarea poate, într-adevăr, să apară atât ca o proprietate (calitate), cât și ca un obiect – individual, dar și abstract („frumusețea”) –, iar suporturile valorii pot și ele să difere, de la obiectele individuale (tabloul) la reprezentări (amintirea catedralei din Reims) și stări de fapt (o întâmplare fericită).

Pentru a distinge valoarea-calitate de valoarea-obiect și pentru a lămuri statutul ontologic al celor două tipuri de valori, să luăm exemplul valorilor estetice, dezvoltat de către Husserl într-un manuscris din 1914 (A VI 30) în care termenul de „valoare” este uzitat „într-o accepție atât de generală, încât cuprinde atât valorile frumosului, cât și valorile «binelui» («valori» interesate existențial), fără a include însă dorința și voința”. În continuare, s-ar putea întreba dacă obiectele care ne bucură țin sau nu de

6 Pentru o viziune sintetică asupra teoriilor fenomenologice asupra valorii, vezi articolul lui Robert Welsh JORDAN, *Value Theory*, în Lester EMBREE et alii (eds.), *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, pp. 724-728.

7 *Ibidem*, p. 724.

existență și inexistență. Altfel spus: În cazul experienței estetice, mă bucur de frumusețea inefabilă și „frapantă” a tabloului sau de faptul că această frumusețe există în mod obiectiv, ca o proprietate reală conferită de critici, comunitatea artiștilor etc.⁸?

Întrebarea asupra caracterului *existențial* al valorilor (o temă disputată la începutul secolului al XX-lea în rândul neokantienilor, fenomenologilor și filosofilor analitici) va fi tranșată de către Husserl, ca în multe alte cazuri, printr-o *distincție*.

1. Pe de o parte, avem *valoarea frumosului* (*Schönwerten*), în care „plăcerea estetică este o luarea de atitudine, o valorizare a reprezentatului ca atare, în modul apariției sale în reprezentare”⁹. În această valorizare mă interesează doar *felul* în care lucrul apare și nu dacă există sau nu cu adevărat. Spre exemplu, îmi pot imagina, pot anticipa, pot vedea într-un tablou o femeie splendidă (*herrliche*), fără să îmi pun problema inexistenței sale efective, fiind atent doar la „cum”-ul apariției sale.

2. Pe de cealaltă parte, apare valoarea „binelui” (*Gutwert*), prin care afirm că e bine că A este așa și așa. Spre exemplu, văzând sau auzind că există o femeie splendidă, mă voi bucura că există pe lumea aceasta o astfel de frumusețe. Dar prin această punere a existenței obiectului frumos, valoarea ireală a frumuseții din primul caz capătă realitate – este anexată unei existențe, de care nu mă pot îndoii. Existența valorii (obiectivitate prin anexarea la obiectul existent) este un fapt, iar dispariția suportului valoric va conduce în acest caz la nonexistența valorii. Calitatea valorică specifică, în primul caz, modului apariției se transformă aici într-un „obiect” ce poate fi considerat pentru sine: „Este bine, este drept că frumusețea, ca ceva ce apare în mod plăcut, este reală (conform modalizării temporale)”¹⁰.

8 Edmund HUSSERL, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, ed. cit., p. 154.

9 *Ibidem*.

10 *Ibidem*.

Evidențierea celor două ipostaze ale evaluărilor va conduce la *distincția* dintre *evaluarea apariției* (*Erscheinungswertung*) și *evaluarea conținutului* (*Inhaltswertung*): „Trebuie să distingem aici între evaluarea estetică, luată că evaluare a apariției, unde sunt posibile mai multe apariții și reprezentări ale unuia și aceluiași obiect, și evaluarea conținutului, care nu se referă la apariții, ci la «conținutul» obiectului, la ceea ce conține el în mod obiectiv. Astfel, atunci când valorizez o persoană, excelența ei (ce reiese din aspectele sale personale) este ceva plăcut «în reprezentare»; o valorizare se referă la acest conținut, fără să se țină cont de modurile sale de apariție. Iar un astfel de Ideal este firește bun dacă luăm în considerare faptul existenței sale”¹¹.

Am văzut că valorizarea este, într-o primă instanță, un act îndreptat în mod nemediat înspre valoarea ce survine în câmpul „rațiunii” noastre practice, în vreme ce, la al doilea nivel, avem o valorizare reflectată, în care apreciem faptul că X există, în care existența lui X este ceva bun. În primul caz, cel al valorizării apariției, am putea vorbi (în termeni heusserlieni) despre niște valori-calități „ireale” ce survin în mod spontan și în cazul cărora nu ne interesează existența sau inexistența lor („bun”, „frumos”), pe când în al doilea caz avem deja niște valori-obiecte reale, rezultate în urma unui proces rațional-judicativ în care apreciez ca bună, valoroasă prezența de fapt a calității în conținutul obiectului, calitate care este însă obiectivată prin însuși faptul că îmi îndrept atenția asupra ei și prin apartenența la un obiect concret („frumusețea” tabloului X, „bunătatea” persoanei Y etc.). Înainte de trece la analiza propriu-zisă a intenționalității valorice, vom încerca să evidențiem noutatea acestei abordări, în termeni de act intențional și obiect vizat, în contextul în care filosofia morală clasică pare să ignore această distincție esențială pentru fenomenologia husserliană.

¹¹ *Ibidem*, pp. 154-155.

III. Eroarea hedonismului și kantianismului: considerarea plăcerii ca obiect

„Scopul nostru este plăcerea” obișnuiau să spună Aristip și Epicur. Căci dintre plăcerea domoală și durerea aspră, „tuturor viețuitoarelor le este plăcută prima stare – afirmau mai cu seamă cirenaicii –, iar cealaltă le este respingătoare”¹². Conform hedoniștilor, plăcerea este scopul vieții noastre, ea este lucrul cel mai de preț, fiind, în expresia lui Epicur, „primul dintre bunurile înăscute”. În formulare pozitivă, plăcerea este o „mișcare” plăcută a sufletului; în varianta privativă, plăcerea devine din „desfătare senzuală [...] absența suferinței din corp și a tulburării din suflet”¹³. Fără să intrăm în detaliile distincțiilor calitative (senzorial/intelectual) și cantitative (de durată și intensitate) dintre plăcerile promovate de hedoniști și epicurieni, reamintim doar că valoarea supremă a plăcerii va fi subliniată peste aproximativ două milenii și de către utilitarismul lui J. St. Mill: „plăcerea și absența durerii sunt singurele lucruri dezirabile ca scopuri și toate lucrurile dezirabile (care sunt, în schema utilitaristă, la fel de numeroase ca în orice altă schemă) sunt dezirabile fie pentru plăcerea inerentă lor, fie ca mijloc de promovare a plăcerii și de evitare a durerii”¹⁴.

În această perspectivă, valoarea ultimă a dorințelor și actelor noastre evaluante rezidă într-o „mișcare” și „pătimire” a sufletului. Plăcerea, ca „trăire particulară”, ca „stare mentală” este, pentru hedoniști, un obiect al dorinței¹⁵. Îmi doresc să am parte de plăcere, adică îmi doresc să resimt cât mai des și cât

12 Diogenes LAERTIOS, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Academiei, București, 1963, p. 182.

13 *Ibidem*, pp. 499-500.

14 John Sturat MILL, *Utilitarismul*, trad. de V. Mureșan, Editura Alternative, București, 1994, p. 19.

15 Cf. G.E. MOORE, *Obiectul eticii*, în V. MUREȘAN (ed.), *Valorile și adevărul moral*, Editura Alternative, București, 1995, pp. 35-36.

mai intens senzații plăcute. Ajungem în acest fel la o situație paradoxală pentru perspectiva fenomenologică husserliană, centrată pe relația noetico-noematică: un act emoțional (senzația de plăcere) devine obiectul unui act deziderativ (dorința); or, pentru Husserl, dorința este un act evaluant intențional, adică este polul unei axe care presupune în capătul opus un obiect valoric. Gândirea plăcerii drept obiect al unui act evaluant intențional (dorința) constituie, în viziunea lui Husserl, eroarea principală a hedonismului. Căci valoarea nu poate fi niciodată o trăire a eului, o simțire, un act evaluant (sau o parte a sa), ci ea apare ca ceva ce este simțit în obiectul evaluării¹⁶. Dorința nu vizează plăcerea, ci obiectul care provoacă plăcerea (o persoană, o mâncare bună, o carte captivantă). Valoarea este corelatul de natură obiectuală al unei trăiri și se plasează de partea noemei, iar nu a nozei. Indistincția dintre act și conținutul actului poate să conducă la rătăcirii de tipul hedonismului, în care valoarea (conținutul obiectual) este confundată cu actul emoțional.

Fenomenologia axiologică husserliană va regăsi aceeași eroare, a confundării actului cu obiectul, în etica rațiunii practice dezvoltată de către Kant. Husserl pleacă de la analiza celei de a doua „teoreme” din cadrul capitolului *Despre principiile rațiunii pure practice* din *Critica rațiunii practice*. În acest context, Kant se referă la maxima fericirii personale (ce nu poate fi universalizată) conform căreia „a fi fericit este în chip necesar dorința oricărei ființe raționale”. Altfel spus, într-un raport „egoist”, „sentimentul de plăcere” este singurul criteriu prin care obiectele reprezentate (prin sensibilitate sau intelect) merită sau nu să fie râvnite. Activitatea subiectului se îndreaptă deci, în primul rând, înspre plăcere (desfătare) căci ea este cea care „stimulează activitatea la producerea obiectului”¹⁷. Ideea

16 Cf. Alois ROTH, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, ed. cit., 1960, p. 110.

17 Immanuel KANT, *Întemeierea metafizicii moravurilor. Critica rațiunii pure*, trad. de N. Bagdasar, Editura Științifică, București, 1972, p. 108 et

unei acțiuni care vizează plăcerea va fi, și în acest caz, amendată de către Husserl: „Lucrul spre care îl urmărim apare ca ceva bun, ca ceva plăcut; dar ceea ce noi urmărim nu este realizarea plăcerii, ci realizarea obiectului”¹⁸.

Firește, voința și acțiunea noastră pot fi „îndreptate” înspre plăcere, dar această vizare este *secundară* și nu are caracterul unei intenționalități nemediate a conștiinței: „Putem să urmărim și realizarea plăcerii, numai că atunci avem o plăcere de ordinul al doilea. Faptul de a fi în posesia plăcerii este astfel reprezentat ca ceva plăcut, iar plăcerea care avea valoare în cazul urmăririi realizării obiectului este diferită de cea care este valorizată acum și care este o altă plăcere”¹⁹. Când vreau să am bani sau să plec într-un loc mai prielnic pentru viața mea, noemele actelor de voință și acțiune sunt banii, respectiv acțiunea de pleca într-un alt loc. Plăcerea (sau fericirea) sunt scopuri/valori „de gradul al doilea”, ce presupun trecerea de la interesul concret, imediat și personal pentru valori determinate (bani, plecare) la un set de valori impersonale și interpersonale (libertate, satisfacție, succes). Spre exemplu, faptul că îmi place sau nu să joc bridge (jocul ca valoare personală) presupune o evaluare intențională concretă, personalizată, în vreme ce dorința de a fi liber și fericit se referă la niște valori de care devin conștient prin reflecție, comparație, empatie, judecată etc., și care nu constituie obiecte imediate ale vreunui act afectiv evaluant (nu sunt conținuturi ale unor „vizări” valorice)²⁰.

Valorizările trebuie prin urmare să fie supuse analizei fenomenologice în cadrele sale specifice, ale „dublei teme a

sq.

18 E. HUSSERL, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, ed. cit., p. 412.

19 *Ibidem*.

20 John N. FINDLAY, *The Systematic Unity of Value*, în *Akten des XVI. Internationalen Kongresses für Philosophie. Wien 2.-9. September 1968*, Herder, Wien, 1969, vol. IV, pp. 157-158.

noezei și noemei”²¹. Doar că, de această dată, va fi vorba despre noeze și noeme *fundate* pe cele din straturile inferioare de sens: reprezentare, percepție, judecată. Saltul de la reprezentare la valorizare nu va aduce doar niște noi calități ale „lucrurilor” naturale, ci va conduce la nașterea unor „obiectualități” cu totul noi, corelate cu sesizările (*Auffassungen*) specifice sferei valorice. Vom avea, din perspectiva noetică, sesizările valorice specifice, urmând ca pe de cealaltă parte a axei intenționale să întâlnim noemele, obiectele valorice concrete, precum frumusețea și urâciunea, bunătatea și răutatea, utilul și nefolositorul, plăcutul și neplăcutul etc.

IV. Evaluarea ca act nonobiectiv

Tema cea mai aprinsă (*der Brennpunkt*) din fenomenologia husserliană este, se știe prea-bine, analiza actului, „ca trăire intențională caracterizată prin «raportarea la un obiect intențional» [*Beziehung auf ein intentionales Objekt*]”²². Percepțiile percep ceva de ordinul obiectual, reprezentările ne pun, și ele, în față un conținut obiectual, în amintire, ceva este amintit, plăcerea este o plăcere provocată de ceva anume, dorința dorește ceva, la fel cum voința se raportează la o obiectualitate voită²³. O primă impresie pe care această înseriere a actelor intenționale ar putea s-o lase este că vizările percepției, reprezentării ori judecății sunt de același gen cu vizările din sfera afectivității: dorință, valorizare, voință etc. Totuși, la o privire mai atentă, se va observa că cele două grupe de acte

21 Cf. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, 3. Abdruck, Halle, Niemeyer, 1928, paragraful 116, p. 238.

22 E. HUSSERL, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, ed. cit., pp. 334, 412.

23 *Ibidem*.

diferă în mod radical. Să încercăm să ilustrăm²⁴ această ruptură la nivelul structurii actului, pornind de la o *judecată* și un *act de bucurie* (care poate fi considerat și el o valorizare implicită, în măsura în care actul bucuriei pentru ceva înseamnă că apreciem ca bun faptul că obiectul pentru care ne bucurăm există).

Judecând „A este B!”, noi ne raportăm la o stare de fapt, care este reală atunci când judecata este corectă. Ar fi greșit, observă Husserl, să considerăm în acest caz că am avea pe de o parte starea de fapt, iar pe de altă parte trăirea judicativă ce se referă la această stare de fapt. Din contră, întreaga trăire este de fapt judecarea „A este B!”. Cu alte cuvinte actul de judecare este o trăire unitară, care include (nu ca părți reale, ci ca articulații noetico-noematice ale trăirii) actul de judecare și starea de fapt judecată. Starea de fapt este luată ca ceva vizat și dat (*Gemeintes und Gegebenes*) într-o sinteză de identificare: „tabloul este pătrat” este o stare de fapt intențională despre care am o „conștiință a identității”: știu că starea de fapt este ceva obiectiv și real, ceva determinat și constant.

Cel de-al doilea caz se referă la bucuria pricinuită de faptul că „A este B!”. De această dată nu mai avem *unitatea* de monolit a trăirii judecății ori a percepției, ci o însumare a unor fragmente de trăiri: conștiința judicativă „A este B!”, respectiv bucuria că A este B. Bucuria va rămâne aceeași în măsura în care și „A este B” rămâne aceeași stare de fapt reală. Bucuria nu este deci unitară, căci este „o bucurie pentru un lucru, iar de aici provine și dependența sa de actele obiectivante tetice [„tetic” se referă la faptul de a „pune” obiectul ca ceva existent – n.n.], care fac posibilă reprezentarea unui lucru identic, mai precis același în raport cu conștiința”²⁵.

Cele două cazuri demonstrează că raportarea bucuriei la ceva diferă complet de raportarea tipică a judecății și reprezentării. Dacă îmi reprezint un tablou, această trăire își

24 Pentru exemplul ce urmează vezi *ibidem*, pp. 334-335.

25 *Ibidem*, p. 355.

este suficientă. Ceea ce nu se întâmplă și în cazul bucuriei, căci ea cere întotdeauna un element suplimentar, ceva pentru care să mă bucur: dacă sunt într-un muzeu faptul că „mă bucur de un tablou” presupune mai întâi ca eu să îl văd (reprezentarea fondatoare) și doar apoi actul de bucurie. Este adevărat, eu mă bucur „de ceva”, adică vectorul actului bucuriei este îndreptat înspre obiectul reprezentat, deci și aici ar trebui să existe ceva de ordin intențional. Totuși, această raportare a bucuriei este diferită în genul său prin faptul că nu presupune o *obiectivare* și, implicit, o sinteză de identificare a vizatului ca *unul și același* obiect, deoarece obiectul este deja dat în actul fondator (percepție, reprezentare, judecată): „Dacă asignăm bucuriei o raportare la un obiect, vorbind despre o trăire intențională îndreptată înspre lucrul care produce bucurie, aceasta va fi un tip de «raportare intențională» (*Beziehung auf*) cu totul diferită față de aceea proprie percepției, amintirii ori judecății. Raportarea percepției la obiectul perceput nu iese în evidență de la sine, ci doar printr-o gândire (reprezentare) reflexivă evidentă, în cadrul căreia lăsăm percepția să se desfășoare într-un lanț unitar de percepții, strânse laolaltă de conștiința identității. Doar astfel observăm că această percepție și celelalte percepții reprezintă ceva identic și că aparițiile schimbătoare sunt fenomenalizări perceptive ale aceluiași lucru”. (Aici putem relua cazul concret al cubului, care apare, în variația eidetică, drept *același* obiect vizat sub multiple forme de apariție.) Dar, continuă Husserl, „cât de diferit stau lucrurile în cazul bucuriei și al actelor fondate de același tip! Pentru acestea «faptul de a fi îndreptat spre...» trimite la ceea ce se anunță în act doar prin intermediul fundării. Mă bucur că vremea e bună, iar aceasta apare ca un corelat al bucuriei mele printr-o reprezentare. Am putea spune că, în sensul strict al termenilor, bucuria vizează ceea ce e reprezentat și că nu putem vorbi în cazul ei de nici un fel de obiectivare”²⁶.

²⁶ *Ibidem*, p. 336.

În consecință, avem de a face cu un „dublu sens al intenționalității” cu o „prăpastie” care desparte actele unitare obiectivante (nefundate), precum percepția, judecata ori reprezentarea, de actele fundate, cum sunt bucuria, plăcerea, valorizarea etc., care pot fi, în mod secundar, „obiectivante”, dar numai printr-o obiectivare reflexivă (categorială)²⁷. Spre exemplu, actul percepției unui cub este în mod direct (spontan) obiectivant: cubul apare ca o existență unitară ce se oferă sub diversele sale aspecte (pe un fundal anume, dintr-un unghi sau altul). Pe de cealaltă parte, valoarea „frumos” nu apare, într-o primă instanță, ca obiect (sau proprietate reprezentată în obiect), ci ca o calitate *simțită* a unui obiect (în raport cu modul în care el apare – ca ceva plăcut sau nu). „Frumusețea”, ca valoare „obiectivă” a tabloului și ca lucru supus atenției mele critice, presupune o îndreptare specială a atenției înspre valoarea-calitate, decupată, „pusă” (ca și cum ar avea o existență proprie) și „obiectivată”, prin faptul că devine subiectul de interes al discursului despre frumos (al esteticii, de pildă); în acest caz, avem un act valoric „obiectivant”, dar nu unul spontan, ca în cazul percepției, ci unul reflexiv, care presupune un act obiectivant fondator – anume percepția suportului valorii-calitate.

Concluzia pare în acest sens clară: „Actele obiectivante sunt [...] îndreptate înspre obiecte. Obiectele sunt ființări. [...] Pe de altă parte, actele evaluante nu sunt îndreptate înspre obiecte, ci înspre valori. Valoarea nu este o ființare. Valoarea se referă la ființă și neființă, dar ține totuși de o altă dimensiune”²⁸. Și, totuși, cum se face că valorile pot deveni „obiecte culturale”, entități individuale existente pentru sine, suporturi ale unor predicatii (ex: „Frumusețea sufletească a devenit rară”)? Acest lucru provine, așa cum am mai spus deja, dintr-un act reflexiv de obiectivare, dar – atenție! – valorile ca obiecte sunt „obiecte” constituite de niște acte obiectivante fundate tocmai pe baza

²⁷ *Ibidem*, p. 337.

²⁸ *Ibidem*, p. 340.

actelor evaluante. Mai simplu spus: actul obiectivant nemediat (percepția tabloului) fundează un act de evaluare (sunt frapat de tabloul care apare ca ceva frumos), care fundează la rândul său un al doilea act obiectivant, unul reflexiv de această dată, în care este vizată valoarea în sine, valoarea-obiect („frumusețea” tabloului, ca „temă” a judecății estetice).

În cele ce urmează, vom încerca să lămurim relația de fundare dintre actele tetice (percepție, reprezentare) și cele non-tetice (evaluări, sentimente), arătând că „prăpastia” dintre primele și ultimele poate fi anulată prin sintezele de „fuziune”, în care obiectul perceput și valoarea pot să devină un obiect valoros *sui generis*. Cu alte cuvinte, vom încerca să vedem cum putem să discutăm nu despre un simplu tablou și nici doar despre „frumusețea” în sine, ci despre un *tablou frumos*.

V. Evaluarea ca act fundat. Specificul intenționalității evaluante

Chiar dacă afirmam mai sus că valorile nu sunt nici obiecte și nici ființări, totuși problema diferenței dintre existență și valoare, adică dintre „a fi” și „a trebui” (*sein/sollen*), este tratată de către Husserl de pe o poziție mai nuanțată. Nefiind nici pentru separarea radicală a celor două planuri, dar nici pentru confundarea lor, Husserl propune ideea conform căreia planul ființei (al obiectului perceput) fundează, în sens fenomenologic, planul sau stratul de sens al valorii: „obiectualitatea valorică (*Wertobjektivität*) implică lucrul, existența lucrului fondator, și impune noul strat obiectual al valorii (*Wertheit*)”²⁹. Mai mult, predicatele valorice vor fi „fundate în predicate reice determinate”³⁰. În cazul unei picturi, de pildă, valoarea sa

29 E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie...*, ed. cit., p. 198.

30 E. HUSSERL, *Manuscrisul. F I 20*, p. 245, apud Alois ROTH, op. cit., p. 47.

estetică nu poate să apară ca evidentă atunci când predicatelor empirice, naturale, ale tabloului (culoarea, mărimea, grosimea uleiurilor etc.) nu sunt date în mod adecvat, ci apar doar în parte, datorită luminii insuficiente ori datorită unei reproduceri fotografice nereușite.

Totuși, predicatelor valorice („frumos”, „înălțător”) nu vor intra în registrul calităților empirice, căci valoarea vine ca un sens *suplimentar*, fundat pe „sensul obiectual” al reprezentării (percepției) deja existente. Să încercăm să explicăm la nivelul intenționalității în ce constă această „fundare” (*Fundierung*).

Din perspectiva *noetică* (a descrierii actului), actele superioare ale *valorizării* vor fi niște „momente dependente” fondate pe niște acte „inferioare” de reprezentare, percepție etc. (Același tip de fundare apare și în judecată, unde noema reprezentării sau a percepției ia forma unui subiect logic, fiind „modificată”, transpusă, în planul superior fundat al „expresiei” verbale, al judicativului³¹.) Este important de subliniat faptul că actul concret al valorizării nu este un act simplu, ci presupune unul sau mai multe acte fondatoare, fiind deci un *act complex*.

La polul opus al axei intenționale, adică din perspectiva *noemei*, vom avea o *modificare* a sensului vizat, căci, în cazul valorizării, nu obiectul fizic (natural) va atrage în primul rând atenția, ci vizarea intențională va fi îndreptată înspre obiectul valoros (tabloul *frumos*) sau înspre starea valorică (*frumusețea* tabloului): „Dacă o percepție, imaginație, judecată etc. fundează stratul superior al valorizării, atunci vom avea mai multe noeme, adică sensuri, prinse în această totalitate de fondare, care este desemnată, după stratul superior, ca o trăire concretă valorică. Sensul obiectului perceput, luat ca atare, aparține percepției, dar el există alături de sensul evaluării concrete, pe care îl fundează. Prin urmare, va trebui să distingem între două planuri. În primul rând, avem obiectele, lucrurile [taboulul – n.n.], calitățile, stările de fapt [afară e soare – n.n.], ce se

31 E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie...*, ed. cit., p. 194.

prezintă ca valoroase în actul valorizării și ce constituie noemele corespunzătoare actelor reprezentării, judecății ș.a.m.d., care fundează conștiința valorii. În al doilea rând, avem obiectele valorice însele, stările de lucruri valorice, adică modificările noematice corespunzătoare și, mai ales, noemele complete [tabloul frumos; faptul înveselitor că afară e soare etc. – n.n.] ce țin de conștiința valorică concretă”³². Modificarea atenției de la lucrul simplu la valoarea lucrului se face prin actul valorizator (prin sentiment), fapt care nu aduce doar un sens nou (frumusețea), ci și un sens global îmbogățit (lucrul ca *lucru frumos*). Noul sens valoric „introduce o dimensiune total nouă a sensului, o dată cu care se constituie noi determinări ale «lucrurilor» însele, cum ar fi *valoarea lucrurilor* ori anumite grupuri de valori (*Wertheiten*), adică niște obiectualități valorice concrete cum sunt frumusețea și urâtenia, lucrurile bune și cele rele, obiectele utilitare, opera de artă, mașina, cartea, acțiunea, fapta etc.”³³. Valoarea este așadar „fundată” de obiectul valoros și poate să apară ca o calitate a acestuia, dar, o dată ce vizarea mea devine una predominant evaluantă, calitatea axiologică este ea însăși obiectivată ca valoare în sine: „frumusețe”, „bunătate”, „fericire” etc.

Trecerea de la valoarea-calitate la valoarea-obiect este similară cu trecerea de la o calitate sensibilă (culoarea roșu din percepția unei suprafețe) la un subiect logic („roșeața” din expresia „Roșeața îi apărui pe obraji”). Ambele presupun o *modificare intențională* prin care o calitate (un predicat natural sau unul valoric) este trecut în prim plan: în actul emoțional estetic (reflexiv) nu mai percep un lucru frumos, ci mai degrabă *frumusețea* lucrului. Modificarea intențională din cadrul actului reflexiv valorizant este însoțită însă și de o „conștiință *tetică*”, prin care calitatea valorică vizată devine ceva de ordin obiectual, factual. Prin această „punere” (*thesis*), se realizează de fapt

³² *Ibidem*, p. 198.

³³ *Ibidem*, pp. 239-240.

pasajul dinspre calitatea „frumos” înspre „frumusețe”, ca fapt valoric în sine. Mai mult, această „obiectivare” aduce cu sine un soi de *judecată existențială* implicită de tipul „Frumusețea există” sau „E bine că acest lucru posedă o frumusețe reală”. În cadrul conștiinței poziționale, „valoros”-ul este deci „pus” ca „fiind valoros” (*wert seiend*) în mod cert, atitudine ce poate fi modalizată și sub formele de „posibil valoros”, „non-valoros” etc.³⁴. În consecință, obiectivarea calității valorice (dar și a celei reice) aduce cu sine un caracter existențial: afirm, tacit sau explicit, că „frumusețea” tabloului *există*, că ea *este* o stare valorică efectivă. Ceea ce îl va face pe Husserl să afirme, în legătură cu evaluările, că „fiecare act și fiecare corelat al actului, ascund în sine ceva «logic» (*ein Logisches*), explicit sau implicit”³⁵. În același timp, prin faptul că fiecare act valorizant este unul „obiectivant”, se obțin noi regiuni ontologice, în speță noi „obiectualități axiologice”, incluse de către Husserl în clasa mai largă a obiectelor culturale (onestitatea, dreptatea, frumusețea, adevărul).

Din cele spuse mai sus, rezultă că actul evaluant implică, prin însăși structura sa, o posibilă „teză” valorică, dar și o viitoare „punere” existențială a unui obiect-valoare, un act doxastic (de la *doxa*, văzută ca act de credință în existența obiectului „pus”), adică unul ce implică și o *judecată*: „În actele emoționale, ele [valorile – n.n.] sunt vizate în modul emoțional, iar prin actualizarea conținutului doxastic, ele ajung să fie vizate în modul doxastic și, mai departe, în modul logico-enunțiativ”³⁶. Or, de vreme ce vorbim despre judecăți de valoare în sensul restrâns (ca judecăți enunțate explicit într-un limbaj univoc), nu putem să ignorăm faptul că, în acest ultim caz, intră în funcțiune o nouă facultate – cea judicativă. Actul emoțional presupune în modul virtual un act doxastic (judicativ) care

34 *Ibidem*, p. 240.

35 *Ibidem*, p. 244.

36 *Ibidem*, p. 244.

explicită (actualizează) ceea ce actul de obiectivare viza deja implicit: anume existența obiectului vizat („frumusețe”, „bunătate” etc.). Doar „*cogito*-ul doxastic” (adică facultatea judicativă) este cel ce poate efectua „obiectivări actuale” și tot prin el obținem „universalitatea logicii” precum și caracterul *necesar* al intenționalității emoționale și al voinței³⁷. Ajungem, astfel, la judecățile normative de tipul „Războinicul trebuie să fie curajos”, judecăți despre care putem afirma fără nici o îndoială că posedă valori de adevăr, că sunt sau nu corecte ori că posedă un conținut cognitiv evident.

Un exemplu relevant pentru felul în care conținutul emoțional este transpus în judecată printr-un act doxastic „înrușinat ca esență cu cel logic” este cel al *sintezelor* și *coligărilor* intenționale ale voinței și afectivității. Când vorbim despre o fericire colectivă, o plăcere colectivă, o dorință colectivă, intervine un „și” axiologic și practic. De exemplu, atunci când apare o iubire „plurală” maternă îndreptată înspre mai mulți copii, ea nu apare ca o sumă a *unei* iubiri și a unei reprezentări colective (iubire maternă + mulțimea copiilor), ci „iubirea însăși este colectivă, având la fel de multe raze [intenționale – n.n.] precum reprezentarea și eventual judecata ce o fundează (*unterliegende*)”. Altfel spus, există un izomorfism între sintaxa afectivității și aceea a reprezentării fondatoare, așa încât „formele sintactice se regăsesc în esența însăși a actelor afective, adică în straturile tetice specifice acestora”. În aceste cazuri, actele afective sintetice constituie „obiectualități afective sintetice”, obiectivate în mod explicit prin actele doxice corespunzătoare. Grupul iubit al copiilor, ca *obiect iubit*, apare nu doar ca un colectiv real (reprezentat), ci și ca un „colectiv iubit” (*Liebeskollektivum*). În concluzie, putem spune că formele sintactice ale judecății și ale actelor emoționale/afective/valorizante sunt *similare*, aparținând în fapt ambelor tipuri de acte și fiind transpuse de la unul la altul prin niște „schimbări corespunzătoare de perspectivă” (*passende Blickwendungen*) între straturile inferioare și superioare ale

37 Cf. *ibidem*.

vizărilor: „«Și»-ul axiologic ascunde în el în mod esențial un «și» doxastic; la fel, fiecare formă sintactică a actelor emoționale ascunde și ea o formă logică.”³⁸

Fundarea actelor afective și evaluante conduce, iată, la un transfer de structuri și asumptii existențiale dinspre actele fondatoare (reprezentare, judecată) înspre cele fundate, obținându-se o serie de analogii între actele obiectivante fondatoare și actele afectiv-evaluante, evidențiate prin existența unor mărci fenomenologice comune: structura intențională de bază (noeză-noemă), modalitățile evidenței (certe, incerte), legătura esențială dintre intenție/prezumție și „umplere”³⁹ ori caracterul normativ comun atât cunoașterii, cât și actelor afective, reglate de o „teleologie apriorică”⁴⁰.

În acest moment, după ce a descris felul în care actele obiectivante și cele nonobiectivante funcționează după principiul vaselor comunicante (ex.: în cazul iubirii materne spre mai mulți copii, structura intenționalității radiale a reprezentării copiilor este transmisă implicit structurii actului fundat al iubirii), putem afirma că *intenționalitatea actelor afective și evaluante este o intenționalitate de gradul al doilea*⁴¹, o oglindire a intenționalității

38 Pentru ultimele considerații, vezi mai ales paragraful 122 din *Ideii I: Die doxische Syntaxen in der Gemüts- und Willenssphäre* (Sintaxele doxastice ale sferelor emoțională și volitivă), pp. 250-252.

39 Bucuria prezumtivă pentru obținerea unui succes este „umplută” de confirmarea reflexivă că succesul este definitiv și corespunde standardelor mele valorice. Aceeași bucurie poate fi infirmată când după un prim moment de entuziasm realizez că nu am atins scopul pe care mi-l doream sau că efectele colaterale ale acțiunilor mele anulează valoarea succesului. Corelația prezumție-umplere funcționează la fel și în cazul percepției – vezi exemplul unei persoane identificate de la depărtare cu un amic, act prezumtiv ce poate fi confirmat (umplut) ori infirmat, o dată cu apropierea de respectiva persoană.

40 Cf. E. HUSSERL, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, ed. cit., pp. 342-343.

41 Teza caracterului secundar (prin însăși necesitatea fundării) al evaluării contravine total axiologiei lui Scheler, pentru care valorile sunt date spontan prin „perceperea afectivă” (*Wertfühlen*), formând „un domeniu

primare (perceptive), iar caracterul „îndreptării spre...” a actelor evaluante vine abia în urma fundării și preluării mimetice a sintaxei actului fondator. Astfel, la întrebarea principală la care ne-am propus să răspundem pe parcursul acestui studiu, anume „Ce anume conferă caracter intențional actelor evaluante?”, Husserl dă un răspuns neașteptat: intenționalitatea nu este un caracter immanent actelor de evaluare, ci este doar un efect al analogiilor de structură dintre acestea și actele fondatoare, obiectivante (tactice) și îndreptate în mod natural și spontan înspre obiecte intenționale (tabloul reprezentat, starea vremii etc.). Actele evaluante posedă caracterul orientării spre ceva prin însăși „esența lor apriorică”, datorită căreia au în comun o serie de „distincții”, care traversează deopotrivă sfera actelor obiectivante și a celor non-obiectivante, cum sunt „distincțiile dintre impresie și reproducere, ilustrate de dorința actuală, de bucuria actuală, respectiv de fantazările ce implică dorința și bucuria”⁴².

VI. Spre o reconsiderare fenomenologică a afectivității

Teoria husserliană a valorii reprezintă un pas decisiv nu doar pentru regândirea statutului ontologic al valorii (ca obiect fundat), ci chiar și pentru axiologia formală⁴³ și măsurarea

propriu de obiecte” care nu sunt fundate, ci au o autonomie deplină (au o existență cvasiplatonică) și se organizează în ierarhii total independente de prezența unei lumi a bunurilor prin care ele se manifestă, precum și de modificările istorice ale acestei lumi (M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 5. Aufl., Francke Verlag, Bern, 1966, p. 272 și p. 10).

42 E. HUSSERL, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, ed. cit., p. 342.

43 Tema axiologiei formale a interesat mai puțin în studiul de față (excepție făcând exemplul cu sinteza conjunctivă axiologică a iubirii mai multor copii). Ea posedă însă o semnificație majoră pentru Husserl, care insistă atât în scrierile de logică, cât și în cele de axiologie asupra familiarității dintre logică, matematică și axiologia formală, încercând să găsească

valorii, aspecte epistemologice ce deschid un câmp larg de cercetări, legate de măsurarea, calculul și ierarhizarea obiectivă a valorilor, cu aplicații interesante în domeniile științelor socio-umane (amintim aici, de pildă, elaborarea unor teste de evaluare a personalității cu relevanță pedagogică și managerială⁴⁴). Pe de altă parte, depărtându-ne oarecum de tema strictă a valorilor, se poate observa că Husserl propune o perspectivă novatoare și provocatoare asupra afectivității. Căci, în loc să descrie, așa cum se obișnuiește, diferitele „obiecte” și „cauze” ale afectelor, el analizează în profunzime structura internă a sentimentelor, distingând, pe linia intenționalității, între acte afective și senzații afective, între obiectele sentimentelor și obiectele fondatoare etc.⁴⁵.

Înainte de a indica noutatea pe care analizele sentimentelor și evaluărilor o pot aduce în câmpul fenomenologiei afectivității, trebuie să spunem că analizele propuse de Husserl în scrierile axiologice și etice fac apel la un set de analize fenomenologice de o factură sensibil diferită în raport cu cele dedicate sintezelor pasive. De altfel, în ultimii douăzeci de ani de exegeză husserliană, analizele conștiinței pasive aproape că au fost confiscat

rădăcina comună a rațiunii teoretice și a celei practice: „Fenomenologia generală a rațiunii se ramifică atunci când luăm în considerare și alte diferențe esențiale pentru structura rațiunii. [...] În desfășurarea unor astfel de analize teoretice ajungem cu necesitate și la *problema clarificării epistemologice a logicii formale* și a disciplinelor corelative, pe care eu le-am numit *axiologie formală și practică formală*. Va fi vorba mai întâi de teoriile pure ale enunțurilor și în special ale enunțurilor *sintetice*, referitoare la sinteza doxastică, la modalitățile doxastice și la formele sintetice corespunzătoare valorizării și voliției (de exemplu, formele preferinței, ale valorii și evaluării «de dragul a altceva», a formelor functorilor axiologici «și» ori «sau»” (E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie...*, ed. cit., p. 304).

44 Vezi Robert S. HARTMANN, *Freedom to Live*, Rodopi, Amsterdam – Atlanta, 1994, p. 94-101.

45 Pentru aceste observații, vezi Quentin SMITH, „Husserl and Inner Structure of Feeling-Acts”, în *Research in Phenomenology*, vol. 6, 1976, pp. 84-104.

fenomenologia afectivității: plecând de la pasaje postume izolate dedicate analizelor percepției pasive și a temporalizării datelor hyletice, autori francezi (M. Henry, G. Granel) ori germani (R. Kühn) au încercat, trecând adesea analizele husserliene prin filtrul heideggerian, să întrezărească în spatele analizelor clasice ale percepției (de tipul descrierii vederii cubului, cu aspectele sale) un fond pre-constitativ, pre-obiectiv, pre-temporal și chiar pre-subiectiv al unei *sfere pasive*, al unei *afectări* imemorale și originare, care ar funda subiectul conștient și care ar conduce la o fisură de nedepășit între eul conștient volitiv și „stăpân pe sine” și un *altceva*, total străin de ceea ce noi ne închipuim că suntem, un eveniment, o afectare imposibil de cuprins în minte și limbaj⁴⁶. Aceasta este platforma de pe care fenomenologii pasivității vor încerca să dea seamă de afectivitate (iubire, ură, barbarie, plăcere și durere), precum și de valorizări, preferințe morale și credințe religioase. Fără a dezvolta posibilele critici ce-ar putea fi aduse acestei viziuni reductive (decontextualizante, prin preeminența pasivității) și uneori confuze (suprapunerea datelor hyletice senzoriale – *Empfindungen* –, neutre din punct de vedere afectiv, cu sentimentele – *Gefühle*), credem că abordarea afectivității poate fi realizată și pe calea parcursă de noi în tematizarea intenționalității afective. Vom indica succint

46 Cităm, spre exemplificare, un pasaj dintr-o exegeză aparent ortodoxă în raport cu fenomenologia husserliană: „Afectarea precede acțiunea receptivă a eului, nefiind nici act pur, nici pasivitate pură, ci o ascultare și o privire capabile de răspuns. [...]». «A fi afectat de...» îi arată deci subiectului că înainte de a se opune lumii, el este deja în ea”, afirmă Anne Monatvont, făcând aluzie la structura lui „a-fi-în-lume” propusă de către Heidegger; în același loc, aflăm că afectivitatea ține de „tendințe sensibile non-subiective” ce survin fără știrea subiectului, constituind de fapt „nivelul originar” al lumii: „afectivitatea primește un rol de-a dreptul fundamental: ea devine modalitatea existențială originară a subiectului. În spatele conștiinței unui act obiectivant trăiește o conștiință afectivă” (cf. A. MONTAVONT, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, 1999, pp. 224-225; 228-229).

două aspecte importante ale unei fenomenologii a afectivității realizate în „cheie” husserliană.

Mai întâi, ținem să reafirmăm caracterul *intențional* al sentimentelor și evaluărilor. Această observație simplă în aparență (pare evident că orice bucurie este bucurie pentru ceva, orice frică este frică în fața a ceva etc.) a fost nuanțată în capitolele anterioare, în care am preferat să vorbim despre o intenționalitate *secundară*, datorată unui act subiacent de reprezentare, percepție etc. Altfel spus, obiectele afective (plăcutul, înfricoșătorul) apar în persoană doar în măsura în care sunt fondate de obiecte reprezentate fondatoare⁴⁷. Această idee contravine în mod evident fenomenologiei heideggeriene, în care există sentimente ce fac excepție de la această regulă. Unul dintre aceste exemple este angoasa, care „«nu știe» ce anume este lucrul de care ea se angosează”, căci „în angoasă noi nu întâlnim cutare sau cutare lucru care, ca amenințător, ar putea avea o menire funcțională”⁴⁸.angoasa își găsește până la urmă un corelativ *pentru* care „se angosează”, acesta fiind chiar „lumea ca atare” (ce se arată prin refuzul lucrurilor mundane), în care toate ființările determinate își pierd semnificativitatea, devin lipsite de importanță. Analiza heideggeriană afirmă, în esență, că situarea afectivă a angoasei este cea care deschide „mai întâi” lumea ca lume, și că orice reprezentare a unor ființări mundane este ulterioară. Cu alte cuvinte, actul angoasei nu este „fundat”⁴⁹. Or, conform analizelor din capitolele anterioare am descrie angoasa ca pe un sentiment situat pe două paliere: cel nemediat, și cel al reflecției. Astfel, la fel ca în cazul iubirii materne radiale (cu razele sale intenționale îndreptate, în același timp, înspre fiecare copil), și în cazul angoasei avem parte de un set de afecte conjugate prin

47 Quentin SMITH, „Husserl and Inner Structure of Feeling-Acts”, ed. cit., p. 93 *et sq.*

48 Martin HEIDEGGER, *Ființă și timp*, trad. de G. Liiceanu și C. Cioabă, Editura Humanitas, București, 2003, § 40, pp. 252-253.

49 *Ibidem*, p. 254.

functorul axiologic „nici”, sentimente aflate pe planul nemediat al reflectării, dar care pot fi ulterior obiectivate prin judecata reflexivă „Nici X, nici Y, nici alt lucru mundan nu mă interesează, nu este relevant pentru starea mea de angoasă”. Urmează un al doilea act reflexiv-obiectiv, în care sunt strânse laolaltă toate obiectele angoasante negate, obținându-se „nimicul”, ca o însumare a acestora. „Nimicul”, luat ca obiect afectiv reflectat (de „gradul doi”) nu mai ține de o evaluare „naivă”, ci este efectul unor sinteze și obiectivări ale discursului rațional, filosofic. Cu alte cuvinte, ceea ce angooasează („nimicul”) este o „obiectivare” reflexivă a calității afective „neinteresant” (vizată în obiectele mundane nesemnificative de toate angoasele de „gradul întâi”), fapt care dovedește că nici chiar angoasa nu poate să scape din sfera intenționalității și obiectivității mundane ⁵⁰.

Așa cum s-a văzut în cazul analizelor concrete de mai sus, analitica husserliană a afectivității pornește de la ideea unei „fundări” obiectuale a sentimentelor și, mai departe, a unor analogii între sfera logicului și cea a afectivității proprii persoanei, regăsind în ambele caracterul normativității, specific atât rațiunii teoretice, cât rațiunii practice (eticului și praxisului). Afectivitatea va fi regândită, împotriva opoziției tradițio-

50 Heidegger însuși pare să fie conștient de această posibilă obiecție atunci când afirmă că în angoasă „lucrurile nu se arată ca și cum *Dasein*-ul ar face mai întâi abstracție, printr-o cumpănire atentă, de ființarea intramundană, pentru a nu mai gândi decât o lume în fața căreia ia naștere mai apoi angoasa” (*ibidem*, p. 254), dar acest răspuns nu rezolvă problema pentru că în acest caz reflecția abstractizantă („cumpănirea atentă”) nu poartă asupra calității afective „neinteresant”, ci asupra obiectelor judecate. „Nici”-ul axiologic este pierdut din vedere, fiind vizat doar functorul logic analog, pierzându-se din vedere sintaxa angoaselor de „gradul întâi”. Cât privește sentimentul sub care apar obiectele mundane negate, s-ar putea răspunde că dacă ele apar cu o coloratură afectivă, aceasta nu este angoasa, ci frica, ce diferă „ontologic” de prima (*v. ibidem*, p. 252 și urm.). Or, această distincție nu este, în opinia noastră, decât de expedient terminologic, care nu poate să țină locul unei descrieri fenomenologice fidele a structurii complexe a actelor afective.

nale sensibilitate/intelect, ca având o dimensiune normativă și rațională. Acest lucru este sugerat, spre exemplu, de un pasaj din prelegerile de iarna din 1902-1903, dedicate *Problemelor esențiale din etică*: „Cine acționează just, face ceea ce este corect, ceea ce e bine; acest bine are aici un sens practic. Înainte de această acțiune, ceea ce e bine trebuie să valoreze ca ceva bun, valoros, iar aceasta are loc printr-un sentiment «rațional»”⁵¹. Ceea ce vrea să spună acest pasaj este că afectivitatea nu este întâmplătoare și oarbă, ci că ea presupune o „raționalitate”, o conformare la niște legități specifice, evidențiate atât prin necesitatea fundării, cât și prin alte legi care țin de axiologia formală: dacă o proprietate are valoare, atunci și suportul are valoare; „din două lucruri valoroase este preferat cel mai valoros dintre ele” etc. „Raționalitatea” afectivității nu presupune o „intelectualizare” a afectelor, ci reflectă posibilitatea unui *a priori* al sentimentelor (idee dezvoltată și de către Scheler), a unei „logici a inimii” și, în cele din urmă, a unei „comunități etice întru iubire” în care „scopurile și înclinațiile fiecărui membru sunt o parte din scopurile și înclinațiilor oricărui alt membru” și în care „toți membrii se ajută unul pe altul în realizarea de sine”⁵².

Fenomenologia husserliană a afectivității impune o „reevaluare” a sentimentelor din perspectiva raționalității lor, astfel încât plăcerea, bucuria, fericirea nu mai sunt doar niște „fenomene sensibile și empirice reductibile în ultimă instanță la amorul propriu al eului, ci sunt niște fenomene intenționale din toate punctele de vedere, dotate cu o legalitate *a priori* proprie”⁵³. În consecință, sensul vieții și fericirea vor trebui regândite pornind de la fraza lui Husserl, după care omul

51 E. HUSSERL, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, ed. cit., p. 414.

52 U. MELLE, *Edmund Husserl: From Reason to Love*, ed. cit., p. 246.

53 M. DEODATI, „Intenzionalitate emotiva e valoare in Husserl”, în *Dialegesthai*, 6 (2004), revistă virtuală de filosofie disponibilă pe Internet la adresa: <<http://mondodomani.org/dialegesthai/>>.

„trebuie să fie fericit nu numai pentru a fi bun, ci și pentru a deveni din ce în ce mai bun”⁵⁴. În plus, descrierile anterioare ne-au condus la o „pluralizare” a rațiunii, diseminată deopotrivă în sferile logicii, științei, afectelor, evaluărilor, acțiunii și voinței, ceea ce presupune nu atât o „slăbire” postmodernă a rațiunii (G. Vattimo), cât o extindere a normativității în sferele care au fost lăsate mai tot timpul în seama iraționalului și a *hybis*-ului patimilor. Raționalizarea afectivității și pluralizarea rațiunii conduc la dizolvarea clasicei opoziții dintre intelect și sensibilitate și provoacă fenomenologia la o viitoare regândire a tripartiției platonice a sufletului uman rațiune/voință/afect, urmând de data aceasta firul intenționalității și normativității, care leagă „etajele” vieții umane, dar și socialul, istoricul și întregul spectru al „lumii vieții”.

54 E. HUSSERL, „Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit «Februar 1923»”, în *Husserl Studies*, 13 (1997), p. 226.

CRITICA LUI HEIDEGGER LA ADRESA LUI HUSSERL PRELUAREA INTENȚIONALITĂȚII LA NIVELUL VIEȚII FACTICE

Cristian CIOCAN

Heidegger's Criticism of Husserl: Considering intentionality at the level of the factic life. In this article, I try to identify the specific place of the theme of intentionality in the Heideggerian fundamental ontology. I discuss first the contexts of the isolated occurrences of the theme of intentionality in *Sein und Zeit*. Then, I focus on the larger analysis of intentionality in *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. I argue that the Heideggerian redefinition of intentionality on the level of the factic life is to be understood as part of the dissimulated criticism of the Husserlian phenomenological project. Criticizing the Husserlian orientation upon the traditional concept of conscience and the method of the reduction of the natural life, Heidegger will understand the fundamental meaning of intentionality as a basic comportment towards entities within-the-world, a comportment which is founded upon Dasein's disclosedness.

I. Introducere

Există oare o temă specific heideggeriană a intenționalității? Intenționalitatea face ea oare parte dintre problemele predilecte pe care Heidegger le atacă în proiectul ontologiei sale fundamentale? Cum se intersectează analitica existențială a *Dasein*-ului cu abundentele considerații husserliene privitoare la tema intenționalității?

Iată o serie de întrebări la care paginile ce urmează vor încerca să răspundă, evitând însă un răspuns de primă instanță, care ar fi indiscutabil unul negativ: căci, este evident fie și dintr-

o primă lectură, în *Ființă și timp*¹ marile teme fenomenologice precum conștiința, ego-ul, actele psihice, reducția și intenționalitatea lipsesc ca atare, atât terminologic cât și dintr-o dezbatere efectivă. În locul acestora, avem de a face cu un lexic complet nou, a cărui legătură cu deja sedimentatul jargon husserlian nu este clară deloc.

Această absență trebuie că a mirat destul pe cititorii lui *Sein und Zeit* din perioada apariției sale. Husserl însuși trebuie să fi fost adânc descumpănit în privința ortodoxiei fenomenologice a discipolului său favorit. Căci, întrebarea se impune de la sine, cum poate un discurs să își revendice titlul de a fi „fenomenologic” dacă nu numai că nu folosește, dar și evită în mod deliberat principalele categorii conceptuale cu care fenomenologia a operat și prin care ea s-a definit ca entitate metodologică distinctă, în orizontul filosofic al începutului secolului trecut? Nu suntem însă acum în situația evidentei surprize (sau chiar stupori) pe care trebuie să o fi încercat un cititor într-ale fenomenologiei la sfârșitul anilor `20. Am putut afla, grație mai multor exegeze rafinate, cum anume proiectul fenomenologic heideggerian a fost subtil construit *împotriva* fundamentelor fenomenologiei husserliene și cum anume întreg *Sein und Zeit* reprezintă o critică disimulată și razantă a perspectivei fondatorului fenomenologiei. Cu toate acestea, trebuie să ținem cont, de asemenea, și de nemăsurata datorie pe care Heidegger o are față de maestrul său, accentuând și continuitățile subterane dintre fenomenologia husserliană și analitica existențială a *Dasein*-ului.

În cadrul acestui spațiu de joc, între critica razantă și preluarea subterană a mecanismelor conceptuale husserliene, ne vom strădui în cele ce urmează să delimităm locul pe care îl păstrează tema intenționalității și eventualele sale transformări în cadrul proiectului heideggerian. Clarificarea acestei teme, a

1 M. HEIDEGGER, *Ființă și timp*, trad. rom. G. Liiceanu și C. Cioabă, Humanitas, 2003, ediție citată în continuare cu sigla *SuZ* și cu paginația originalului german.

rolului său, a impactului său poate contribui la o mai concretă plasare a poziției lui Heidegger în cadrul fenomenologiei post-husserliene².

II. Ocurențele problemei în *Sein und Zeit*

În *Ființă și timp*, termenul de intenționalitate este amintit în doar două contexte. Prima ocurență, fiind strict narativă și istorică, nu aduce nici un fel de surpriză. Ea apare la paragraful 10, acolo unde Heidegger dorește să delimiteze analitica *Dasein*-ului de antropologie, psihologie și biologie. În acest punct, Heidegger se delimitează și de interpretarea fenomenologică a persoanei și personalității, referindu-se la Scheler și amintind că pentru acesta, ca și pentru Husserl, persoana nu este un lucru, nu e o substanță sau un obiect, ci e o unitate a actelor intenționale, iar persoana este dată ca împlinitor (*Vollzieher*) al actelor intenționale, legate prin unitatea unui sens³.

A doua ocurență nu este tot atât de neutră, indicând o certă luare de poziție față de problema intenționalității. Ea se află într-o notă de subsol de la pagina 363. Aici Heidegger anunță un lucru cu totul surprinzător: „Faptul că intenționalitatea «conști-

2 Putem indica aici câteva exegeze care au tematizat această problemă: B. C. HOPKINS, *Intentionality in Husserl and Heidegger. The Problem of the Original Method and Phenomenon of Phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, 1993; N. O. BERNSEN, *Heidegger's Theory of Intentionality*, Odense University Press, 1986; R. BERNET, „Intentionnalité et transcendence (Husserl et Heidegger)”, in *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, PUF, 1994, pp. 39-64; R. BERNET, „Husserl and Heidegger on Intentionality and Being”, in *Journal of the British Society for Phenomenology*, 21, 1990, pp. 136-152; M. EMERSON, „Heidegger's Appropriation of the Concept of Intentionality in *Die Grundprobleme der Phänomenologie*”, in *Research in Phenomenology* 14, 1984, pp. 175-193; R. SCHNEIDER, „Husserl and Heidegger: An Essay on the Question of Intentionality”, in *Philosophy Today*, Winter 1977, pp. 368-375.

3 SuZ, p. 48.

înței» se întemeiază în temporalitatea ecstatică a *Dasein*-ului și cum anume se întemeiază ea va fi arătat în secțiunea următoare.” Secțiunea următoare, după cum se știe, nu a fost niciodată publicată, așa că nu avem cum să deducem cum ar fi urmat ca Heidegger să pună în lumină acest proces de întemeiere⁴. Acest raport de întemeiere a intenționalității în temporalitatea ecstatică a *Dasein*-ului este așadar prima cheie de lectură pe care o putem urma.

Putem găsi în *Sein und Zeit* și alte enunțuri similare, în care Heidegger se raportează la câte un concept husserlian (respectiv la structura pe care cutare concept o indică) cu o pretenție de întemeiere, pornind de la o altă structură, considerată a fi mai originară, și care e dezvăluită și tematizată de ontologia fundamentală. Un exemplu este conceptul de *Wesensschau*, de intuiție a esenței, într-un pasaj poate fi găsit la paragraful 31. Aici Heidegger spune: „Chiar și «intuiția esențelor» de tip fenomenologic își are temeiul în înțelegerea existențială”⁵. Raportul de întemeiere este și aici afirmat: așa cum intenționalitatea se întemeiază în temporalitatea ecstatică a *Dasein*-ului, tot așa și intuiția esențelor se întemeiază în existențialul înțelegerii (*Verstehen*) pe care ontologia fundamentală îl tematizează. Considerații similare pot fi făcute și în ceea ce privește tema spațiului: deși Heidegger dispută explicit doar cu pozițiile lui Descartes sau Kant, el vizează în filigran și poziția lui Husserl, conform căruia spațiul se structurează în funcție de punctul zero al orientării care este trupul propriu, aici-ul absolut al spațiului. Această viziune asupra spațiului, afirmă Heidegger, se întemeiază în și derivă din spațialitatea existențială a *Dasein*-ului, care este explicitată prin intermediul conceptelor de dez-depărtare și orientare, pornind nu de la un „aici” al trupului propriu, ci de la un „acolo” al lumii ambiante⁶.

4 Este vorba de secțiunea a treia (intitulată *Timp și ființă*) a părții întâi.

5 *SuZ*, p. 147.

6 *SuZ*, p. 107.

Mișcarea pare a fi deci aceea de a pune în lumină structuri, specifice analiticii *Dasein*-ului, care precedă și fundamentează structurile descoperite de fenomenologia husserliană. Problema nu este, așadar, de a nega valabilitatea și legitimitatea acestor descoperiri husserliene. Efortul lui Heidegger este însă acela de a gândi în direcția unui posibil fundament al lor, căutându-se sursa lor, originea lor, fondul originar din care ele se nasc. Căci ce înseamnă „a se întemeia în...”, „a-și avea temeiul în”, dacă nu „a deriva din...”, „a-și extrage sensul pornind de la...”, „a-și afla originea în...”?

Să revenim la acel pasaj în care Heidegger afirmă, cu titlu de intenție, că va arăta cum anume intenționalitatea „conștiinței” se întemeiază în temporalitatea ecstatică a *Dasein*-ului. Trebuie să remarcăm că această luare de poziție este simultan fermă și disimulată, ambiguitate caracteristică pentru raportarea lui Heidegger față de Husserl în acești ani: e fermă prin univocitatea sa (căci se afirmă un raport univoc de întemeiere), însă și disimulată, fiind cumva ascunsă într-o notă de subsol, netematizată, neargumentată. Nu avem, propriu-zis, o dezbatere fățișă și o confruntare directă. De aceea, singura cale de a lămuri situația e aceea de a urmări urmele care ne sunt lăsate, sugestiile, aluziile, încercând să deducem și din alte contexte alonja disimulată a confruntării.

În orice caz, putem semna că nu este defel întâmplător că această notă intervine în paragraful 69 b, care este dedicat „sensului temporal al modificării pe care o suportă preocuparea ghidată de privirea ambientală (*umsichtige Besorgen*) atunci când ea devine o descoperire teoretică (*theoretische Entdecken*) a ființării-simplu-prezente intramundane (*innerweltlich Vorhandene*)”. Despre ce modificare este vorba? Teza fundamentală a lui Heidegger este aceea că accesul nostru primordial la lume și la lucruri, atât în ordinea importanței cât și în cea a spontaneității, nu este cel de ordinul cunoașterii teoretice, al percepției detașate, al sesizării neutre pe care o performează

o conștiință. Accesul prim este, dimpotrivă, cel al preocupării, al îndeletnicirii, al unui *know-how* practic pre-teoretic și pre-tematic. Cunoașterea și teoria sunt niște posibilități eminente ale *Dasein*-ului nostru, ale fiecăruia dintre noi, însă ele se întemeiază într-un orizont pre-teoretic și pre-cognitiv, în orizontul vieții factice a preocupării. Ajungerea la nivelul acesta teoretic nu se realizează decât prin intermediul unei modificări, a unei îndepărtări de viața factică. Această *Modifikation* este subiectul paragrafului asupra căruia ne-am oprit. Nu este însă o *Bewusstseinsmodifikation* de care ar putea vorbi Husserl, deoarece conștiința poartă deja amprenta teoreticului, înțelegerea subiectivității drept conștiință fiind o consecință a teoretizării sub specia istoriei filosofiei. De aceea Heidegger, în citatul pe care l-am dat mai sus – „Faptul că intenționalitatea «conștiinței» *se întemeiază* în temporalitatea ecstatică a *Dasein*-ului [...]” – pune între ghilimele tocmai acest termen, cel de conștiință, ca unul în raport cu care prudența sa hermeneutic-fenomenologică intră în alarmă. Heidegger folosește, când e nevoit, acest termen de conștiință, ca și cel de obiect și subiect, dar doar folosind aceste ghilimele care suspendă sensul curent sau, cel puțin, ne pune în gardă în privința uzajului său adeseori necontrolat.

Heidegger nu neagă în primă instanță faptul că intenționalitatea ar fi structura fundamentală a conștiinței, ci mai degrabă afirmă că aceste termen de „conștiință”, ca și cele de subiect, de suflet sau de ego, nu dau deplina măsură de sens privind ființarea care eu sunt de fiecare dată, în viața mea factică, în viața mea cotidiană, în preajma lucrurilor de care mă folosesc, în relațiile mele cu ceilalți de care sunt înconjurat, în visele și aspirațiile mele secrete, în acest ocean pre-teoretic, pre-tematic și pre-conștient în care mă mișc de dimineață și până seara, adică în întreaga mea viață. Termenul de conștiință, de ego, de suflet, de spirit sau de subiect, termeni care au structurat filosofia occidentală de la Platon la Husserl, nu îi mai par lui Heidegger capabili de a capta sensul originar al ființării care de fiecare dată

eu sunt. Pentru aceasta, pentru a nu moșteni toate aluviunile metafizicii tradiționale, Heidegger refuză în mod net să opereze cu aceste concepte, forjând un termen nou, acela de *Dasein*.

E clar totuși că termenul de *Dasein* nu este un sinonim mascat pentru ceea ce Husserl numea a fi conștiința, caz în care am avea de a face doar cu o traducere a unui jargon filosofic într-un alt jargon filosofic. Ceea ce vrea Heidegger să afirme este că procesele pe care Husserl (ca și întreaga filosofie occidentală) le pune sub cupola conștiinței constituie doar o clasă specializată a comportamentelor *Dasein*-ului uman, obținută printr-o rafinare teoretică, printr-o situație specială în fața lumii și în fața sinelui însuși. Cunoașterea teoretică și atitudinea științifică – ca paradigme ale conștiinței – reprezintă o radicalizare a unei anumite posibilități a *Dasein*-ului, însă ele nu au dreptul de a revendica statutul de etalon al tuturor comportamentelor, de standard și criteriu al înțelegerii lor. Dimpotrivă, ele se înrădăcinează, provin, se nasc, dintr-un orizont mai larg și mai original al existenței, pe un palier ontologic mai arhaic al vieții factice, pe care Heidegger îl numește *Dasein* și ale cărui structuri apriorice caută să le deceleze ontologia fundamentală. Modul în care conștiința se naște în *Dasein*, modul în care *Dasein*-ul istoric începe să se înțeleagă drept conștiință și pornind de la conștiință poate constitui o discuție aparte. Însă ceea ce e important de reținut este faptul că, pentru Heidegger, constituția de ființă a acestei ființări care eu sunt – *Dasein*-ul – adică structura sa ontologică nu este deloc identică cu mecanismele de constituire ale conștiinței în sens husserlian. Aceste mecanisme – printre care și intenționalitatea – își păstrează o legitimitate și o funcționalitate a lor pentru un anumit palier, deja elevat, al experienței. Însă pericolul de care se ferește Heidegger este acela de a lua drept fondator ceea ce este de fapt fondat, de a considera ceea ce este derivat drept ceva primordial. Polemica lui Heidegger împotriva filosofiei conștiinței este de fapt o contestare doar a caracterului primordial al acesteia și al atitu-

dinii teoretice, al obiectivării științifice ca atare, accentuând că la acest nivel de experiență „pură” nu se ajunge decât printr-o modificare de atitudine. În schimb, mecanismele conștiinței pot fi legitimate în mod ontologic prin reducerea sau reconducerea lor la fondul originar al vieții factice, la orizontul determinat de conceptul de *Dasein*.

Putem să înțelegem fiziologia acestei modificări de la privirea ambientală preocupată la des-coperirea și perceperea teoretică, îndreptându-ne atenția asupra problematicii cunoașterii, care face obiectul paragrafului 13 din *Ființă și timp*. Problema conștiinței și cea a cunoașterii sunt strict îngemănate: cunoașterea este un mod eminent al conștiinței, iar conștiința se manifestă în sensul său cel mai tare drept conștiință cunoscătoare. În acest paragraf, Heidegger începe prin a afirma un lucru pe care deja l-am amintit: cunoașterea este un fel de a fi (*Seinsart*) al faptului-de-a-fi-în-lume; ea se întemeiază în mod prealabil într-un fapt-de-a-fi-deja-în-preajma-lumii (*Schon-sein-bei-der-Welt*) și derivă din acesta datorită unei *deficiențe* a preocupării. Modul spontan al preocupării este acela de a fi acaparat (*benommen*) de lumea preocupării. Pentru ca pura contemplare a lumii, pentru ca privirea considerativă (*Hinsehen*) să se nască, este necesară această dezimplicare, această anulare a acapărării, această desprindere (*Sichenthalten*) din preocupare. Prin această transformare a preocupării spontane, prin intermediul desprinderii de preocupare, prin intermediul deficienței faptului-de-a-avea-de-a-face-cu-lumea, se ajunge la un fapt-de-a-te-rezuma-să-zăbovești-în-preajma a ceva (*Nur-noch-verweilen-bei...*), ca o mișcare care contracarează acapărarea inițială, sau ca o contra-mișcare a absorbției în lumea preocupării. Și doar din acest mod de raportare, din acest fapt-de-a-te-rezuma-să-zăbovești-în-preajma a ceva se poate naște considerarea expresă (*ausdrückliches Hinsehen*) a ființării, adică întâlnirea ființării în purul ei aspect sau *eidos* (*Aussehen*). La rândul său, privirea considerativă (*Hinsehen*) asupra ființării este o direcți-

onare către ceva (*eine Richtungnahme auf...*), o fixare a ființării ca simplă-prezență (*ein Anvisieren des Vorhandenen*), din care extrage un „punct de vedere” (*Gesichtspunkt*). Această dezvoltare a deficienței preocupării în faptul neutru al considerării, Heidegger o numește un mod de a adăsta în preajma ființării (*Sichaufhalten*). Iar în această adăstare (*Aufenthalt*) se împlinește perceperea simplei prezențe, care la rândul său se dezvoltă și se împlinește în desemnare (*Ansprechen*), discutare (*Besprechen*), determinare (*Bestimmen*), enunțare (*Aussagen*) – adică în mecanismele a ceea ce știm de regulă că este cunoașterea.

Așadar percepția și sesizarea (*Vernehmen* și *Erfassen*), cunoașterea și conștiința, nu sunt primordiale, ci au în spatele lor o laborioasă geneză ontologic-existențială, întemeindu-se pe viața factică pre-teoretică, pe comportamentul uzual al preocupării, mai exact pe o deficiență a lui. Această dezvoltare, această transformare a „privirii preocupate” în „privire care consideră”, în percepere, în determinare, enunțare și cunoaștere nu este lipsită însă de un mecanism ce corespunde structurii intenționalității: este vorba de direcționarea către ceva (*Richtungnahme auf...*), desemnată și ca „orientare către...” (*Sichrichten auf...*). Așadar, în spațiul lexical al ideii de direcționalitate și de orientare, în spațiul lui *richten*, se pare că am putea căuta avatarurile heideggeriene ale ideii de intenționalitate. Căci ceea ce ne interesează este întrebarea următoare: dacă intenționalitatea este într-adevăr transformată, ce avatar capătă ea în cadrul analiticii existențiale a *Dasein*-ului?

II. Intenționalitatea în *Prolegomene la istoria conceptului de timp*

În favoarea acestei „orientări către...” pledează și cursul *Prolegomene la istoria conceptului de timp*, pe care Heidegger l-a ținut la Marburg chiar în timp ce redacta *Ființă și timp*, în vara

anului 1925⁷. Aici Heidegger definește în mod explicit intenționalitatea prin orientare. El spune textual: „*intentio* înseamnă orientare-către (*Sich-richten-auf*)”⁸ iar intenționalitatea este considerată structura tuturor comportamentelor ca orientare-către.

Ceea ce poate să ne mire la acest volum, contemporan cu elaborarea lui *Sein und Zeit*, este imensa pondere pe care Heidegger o acordă aici tocmai problemei intenționalității. Intenționalitatea este considerată aici *prima* dintre cele trei descoperiri *fundamentale* ale fenomenologiei, alături de sensul originar al apriori-ului și de intuiția categorială. Acest contrast nu poate să nu ne surprindă: pe de o parte, intenționalitatea este caracterizată drept o descoperire fundamentală și i se acordă zeci de pagini (în *Prolegomene*), pe de altă parte ea este evacuată terminologic din spațiul ontologiei fundamentale, apărând în *Sein und Zeit* doar marginal, în doar două ocurențe laterale, deși – repetăm – e vorba de două texte practic contemporane.

În *Prolegomene*, avem de a face cu o prezentare riguroasă și extinsă a problemei intenționalității, atât în ceea ce privește contribuția brentaniană, cât și în ceea ce privește contribuția husserliană. Mai mult, aici Heidegger se dovedește a fi un apărător fervent al intenționalității împotriva criticii unui Rickert⁹. Intenționalitatea este considerată aici vârful de lance al descoperirilor fenomenologiei, pivotul cel mai eficace al înaintării reflecției fenomenologice. Intenționalitatea este cea care poate și trebuie să constituie domeniul fundamental al fenomenolo-

7 M. HEIDEGGER, *Prolegomene la istoria conceptului de timp*, trad. rom. C. Cioabă, Humanitas 2005, lucrare citată de acum înainte ca GA 20, cu trimitere la pagina originalului german.

8 GA 20, p. 26. Sintagma *Sich-richten-auf* apare și la pp. 37, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 46, 48, 61, 69, 135, 219.

9 Este vorba de lucrarea *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transzendenz*, Freiburg, 1892, vezi GA 20, 41-46.

giei¹⁰: fenomenologia este definită drept „descripție analitică a intenționalității în apriori-ul său”¹¹ sau ca „știință despre fenomenele apriorice ale intenționalității”¹².

Totuși, pare să spună Heidegger anunțând o treptată delimitare, nici fenomenologia nu a știut să fructifice până acum întreaga deschidere pe care o poate aduce intenționalitatea. De aceea, Heidegger consideră că este necesară „o critică mai exactă a interpretării fenomenologice a intenționalității. Vom ajunge să vedem că și în fenomenologie există de fapt unele idei preconceptuate cu privire la intenționalitate [...]”¹³.

Care sunt însă acele idei preconceptuate pe care Heidegger le vizează? În primul rând, importanța radicală a acestei descoperiri este obturată de aluviunile conceptuale tradiționale care persistă la baza acestei idei. „Ceea ce ne împiedică să vedem intenționalitatea, afirmă Heidegger, este ideea preconceptuată că ar fi vorba aici de o teorie a relației dintre fizic și psihic [...] Structura tuturor acestor comportamente trebuie fixată [...] fără intervenția vreunei dogme epistemologice [...] Toate teoriile despre psihic, conștiință, persoană [...] trebuie înlăturate”¹⁴. Deși nu îi numește personal, Heidegger vizează aici avangarda fenomenolo-

10 „Intenționalitatea nu este acum nimic altceva decât *domeniul fundamental* în cuprinsul căruia pot fi aflate aceste obiecte: totalitatea comportamentelor și totalitatea ființării în ființa sa. [...] Domeniul de lucruri asupra căruia se apleacă cercetarea fenomenologică este așadar *intenționalitatea în apriori-ul său*”, GA 20, p. 106.

11 GA 20, p. 107.

12 GA 20, p. 118. „[...] o dată cu intenționalitatea este obținut *domeniul autentic de lucruri*, cu apriori-ul este obținută perspectiva din care sînt considerate structurile intenționalității, în timp ce intuiția categorială, ca mod original de surprindere a acestor structuri, reprezintă modul de tratare, metoda acestei cercetări.” (GA 20, 109) „Fenomenologia, după cum a rezultat din discuția de mai sus, tratează despre intenționalitate în apriori-ul său. Structurile intenționalității în apriori-ul lor sînt fenomenele” (GA 20, 117-118)

13 GA 20, p. 46.

14 GA 20, p. 46, s.n.

logică a vremii sale, pe Husserl și pe Scheler, afirmând că este necesar ca fenomenologia „să fie dezvoltată într-un chip mai radical”¹⁵, dincolo de conceptele metafizice de suflet, psihic, conștiință, ego sau persoană, așadar dincolo de pozițiile celor doi filosofi. Prin urmare, Heidegger spune că „nu intenționalitatea ca atare este dogmatică din punct de vedere metafizic, ci [...] ceea ce se află dincolo de ea și îi servește ca suport. [...] Intenționalitatea nu e o explicație ultimă a psihicului, ci un prim punct de plecare pentru depășirea acelei abordări necritice a realităților determinate în mod tradițional ca psihic, conștiință, complex al trăirilor, rațiune”¹⁶.

Cum am putea descrie în câteva cuvinte traiectoria acestei depășiri pe care Heidegger o vizează, pe care o afirmă ca fiind *posibilă* tocmai grație intenționalității, pe care o consideră *necesară* pentru sensul autentic al fenomenologiei? În *Prolegomene*, Heidegger va propune o treptată deplasare de accent: nu se va mai vorbi că *actele psihice sunt intenționale*, ci va apărea recurent ideea că *toate comportamentele sunt orientate-către*, că *adevărată ființă a comportamentului este orientarea-către*¹⁷. Apoi, accentul va cădea pe *ființa* comportamentului, căpătând o alonjă ontologică inexistentă la Husserl. Mai mult, scopul cercetării fenomenologice, îi pare lui Heidegger a fi tocmai deschiderea domeniului fundamental al intenționalității, al ființei intenționalității, al ființei acelei ființări care este caracterizată prin modul de a fi al intenționalității. În sfârșit, această problematică a intenționalității este deplasată către o problematică mai originară, cea legată de ființa intenționalului¹⁸. În acest sens poate spune Heidegger că intenționalitatea „poate numi acel domeniu prin deschiderea căruia fenomenologia își află propria posibilitate”¹⁹.

15 GA 20, p. 62.

16 GA 20, 62-63.

17 GA 20, p. 40.

18 GA 20, p. 141.

19 GA 20, p. 63.

Trecerea de la *die Intentionalität* la *das Intentionale*, de la intenționalitate la cel ce există în modul intenționalității, de la comportamentul intențional la „o caracterizare de ființă a intenționalului, adică a ființării caracterizate prin structura intenționalității”²⁰, este deci marca unei turnuri către o interogație ontologică, ce prefigurează ontologia *Dasein*-ului. Sarcina urgentă a fenomenologiei, spune Heidegger, este tocmai această elaborare a *ființei* intenționalului. Însă în calea acestui lucru stă tocmai mecanismul reducției, în tripla sa ipostază de reducere transcendențială, eidetică și fenomenologică, mecanism pe care Heidegger îl consideră ca fiind piedica cea mai fatală pusă în calea acestei avansări „către lucrurile însele”. Teza lui Heidegger este că tocmai reducția este cea care zădărnicește posibilitatea obținerii ființei intenționalului, deoarece reducția suprimă tocmai solul fenomenologic elementar – anume viața faptică a omului – în care ființa intenționalului poate fi surprinsă. Ceea ce reproșează cu adevărat Heidegger fenomenologiei husserliene nu este mecanismul intenționalității, ci este faptul acestei suprimări sau suspensii a vieții naturale, a omului concret, în viața sa cotidiană, pentru a obține un domeniu purificat, acela al conștiinței pure. Conștiința pură este obținută printr-un soi de purificare tocmai prin aceste reducții stratificate, devenind domeniul fundamental al fenomenologiei, având patru caracteristici esențiale: conștiința are caracterul *de ființă imanentă* (în sensul de incluziune reală a obiectului intențional în conștiință); *de ființă absolută*, în sensul donării absolute, trăirile fiind prezente în mod direct, originar, absolut; *de ființă primă*, în sensul că această conștiință n-are nevoie de realitate, în timp ce orice realitate are nevoie de ea; și *de ființă pură*, în măsura în care conștiința nu mai e considerată în particularizarea sa concretă și individuală, drept conștiința a mea, ci e o structură intențională în genere, o esență a conștiinței. Heidegger spune că aceste patru determinări nu sunt obținute prin considerarea

20 GA 20, p. 145.

intenționalului în însăși ființa sa²¹, pornind de la el însuși, așa cum este el, ci e conceput ca esență, ca regiune a conștiinței înțeleasă ca „regiune a observației științifice”²². Alături de procedeul fenomenologic al reducăiei, ceea ce contestă Heidegger în întreprinderea lui Husserl este faptul că acesta se lasă călăuzit de ideea unei științe absolute, și că în numele acestei idei directe el ajunge, prin reducăie, la regiunea conștiinței pure, trăând-o pe aceasta în lumina comportamentelor sale intenționale. Reducaia pare că este contra-procedeul oricărei *Jemeinigkeit* care îl va călăuzi pe Heidegger în *Sein und Zeit*, unde ghidajul metodologic este dat tocmai de acest fapt de a fi de fiecare dată al meu, împreună cu sesizarea *Dasein*-ului așa cum se arată în *primă* instanță și cel mai *adesea*, în situația sa concretă, în particularizarea sa specifică ce ia de fiecare dată un chip anumit, non-generic, refractar la orice sesizare generică.

Heidegger afirmă însă că nimic nu trebuie să ne ghideze în încercarea de a determina ființa intenționalului, nimic străin de această ființare care are modul de a fi al intenționalității, nimic exterior acestei ființări. Deci, în nici un caz, vreo idee de știință, fie ea și riguroasă. Mai mult, solul fenomenal pornind de la care trebuie descrisă și înțeleasă ființa intenționalului nu trebuie suspendat, pus între paranteze, supus vreunei *epoche*, ci dimpotrivă el trebuie asigurat metodologic, în sensul de a ne asigura că el se oferă *fenomenologic*, adică pornind de la el însuși, așa cum este el, fără intervenții străine, fără pre-judecăți²³. Abia după ce părăsim atât ideea călăuzitoare de știință, cât și procedeul purificator al reducăiei, putem înainta către determinarea ființei intenționalului, adică a ființei acelei ființări care are ca

21 GA 20, p. 146.

22 GA 20, p. 147.

23 GA 20, p. 152: „Dacă intenționalul urmează a fi investigat cu privire la modul său de a fi, atunci ființarea care este intențională trebuie să fie dată în chip originar, adică ea trebuie experimentată în modul său de a fi. Trebuie obținută o relație originară de ființă cu ființarea care este intențională.”

mod propriu de a fi comportamentul intențional, înțeles ca „orientare-către” (*Sich-richten-auf*)²⁴.

Acest sens al intenționalului, ca viață factică orientată-către..., este considerat de Heidegger ca fiind domeniul fundamental al fenomenologiei, un domeniu pe care, dacă fenomenologia nu caută să îl ia în stăpânire, își pune în pericol însuși caracterul său de a fi fenomenologică. Astfel ajunge Heidegger la o întrebare care a putut părea multora nu numai bizară, ci și deosebit de insolentă. El întreabă, ajungând în acest punct al analizei și referindu-se evident la Husserl: „Este oare în fapt cercetarea fenomenologică atât de nefenomenologică încât să excludă ea însăși, din interogarea fenomenologică, domeniul care îi este cel mai propriu?”²⁵. Această întrebare retorică își va găsi, peste 20 de pagini, o formulare afirmativă categorică:

„În urma reflecțiilor noastre critice rezultă următoarele: *cercetarea fenomenologică stă și ea sub influența unei vechi tradiții, tocmai acolo unde este vorba de determinarea cea mai originară a temei ei celei mai proprii — intenționalitatea*. Fenomenologia își determină lucrul său tematic cel mai propriu *împotriva* principiului său cel mai propriu și fără a porni de la lucrurile însele, ci de la o idee tradițională preconcepută, deși această idee a devenit în mare măsură de la sine înțeleasă; sensul ei este tocmai acela de a tăgădui saltul originar ce trebuie făcut în direcția ființării intenționate tematic. Fenomenologia este de aceea, în ce privește sarcina sa fundamentală de a-și determina domeniul care îi este cel mai propriu — *nefenomenologică* — adică *pretins fenomenologică!* Și ea este astfel și într-un alt sens, încă și mai fundamental. *Nu numai ființa intenționalului, deci ființa unei anumite ființări, rămâne nedeterminată, ci sînt oferite anumite distincții categoriale în*

24 GA 20, p. 147: „[...] observația fenomenologică trebuie să pornească de la atitudinea naturală, adică de la ființare, așa cum se oferă ea în primă instanță. Obținem astfel o privire preliminară asupra determinării de ființă a ființării în cuprinsul căreia aflăm în mod concret conștiința și rațiunea, asupra determinării de ființă a ființării concrete numite om.”

25 GA 20, p. 159.

cuprinsul ființării (conștiință și realitate), fără ca perspectiva călăuzitoare, aceea după care se fac distincțiile, adică ființa, să fie clarificată potrivit sensului său, sau măcar să se întrebe privitor la ea."²⁶

Aceste vaste considerații metodologice din *Prolegomene*, de aproape 180 de pagini, legitimează, pentru Heidegger, necesitatea de a elabora întrebarea privitoare la ființă prin deturul unei analitici a ființării *Dasein*-ului. Pe parcursul următoarelor 250 de pagini avem de a face cu o elaborare a ontologiei, în elementele sale de bază pe care le vom găsi și în *Sein und Zeit*: munda-neitatea, discursul, căderea, cotidianitatea, sinele, spațialitatea, angoasa și grija. La sfârșitul acestor analize, în paragraful 31 f, intitulat „Grijă și intenționalitate”, avem o scurtă și frapantă re-situare a problemei noastre. Voi cita în întregime acest pasaj, căci el are o concizie imposibil de rezumat. Aici Heidegger spune: „După ce am pus diferitele structuri ale *Dasein*-ului într-o anumită legătură cu fenomenul fundamental al grijii, am ajuns pe o treaptă a considerațiilor noastre în care putem recapitu-la în mod critic tot ceea ce am auzit despre *intenționalitate* în cuprinsul considerațiilor introductive. Pornind de la fenomenul grijii în calitatea lui de structură fundamentală a *Dasein*-ului, se poate foarte bine vedea că ceea ce a fost conceput în fenomenologie prin intenționalitate și felul în care a fost conceput prezintă numeroase lacune și este doar un fenomen văzut din exterior. Ceea ce avem în vedere prin intenționalitate — simpla orientare-către — trebuie, dimpotrivă, reasezat în structura fundamentală unitară care este faptul-de-a-fi-înaintea-lui-însuși-ca-fapt-de-a-fi-în-fiind-din-capul-locului-în-preajma. Abia acesta este fenomenul autentic care corespunde cu ceea ce, în chip neautentic și doar într-o anumită direcție, este avut în vedere prin intenționalitate.”²⁷

26 GA 20, p. 178.

27 GA 20, p. 420.

III. Concluzie

Într-adevăr, o dată cu acest capăt pare că se clarifică în sfârșit și enigma căutărilor noastre ce vizează rolul pe care Heidegger îl acordă problemei intenționalității în cadrul proiectului său fenomenologic. Indicația fugară de la pagina 363 din *Ființă și timp* – „Faptul că intenționalitatea «conștiinței» se întemeiază în temporalitatea ecstatică a *Dasein*-ului și cum anume se întemeiază [...]” – această indicație își poate primi, prin acest ocol prealabil, o concretizare mult mai bogată, iar noi putem acum să identificăm mult mai precis rolul prezumptiv pe care l-ar putea ocupa intenționalitatea în ontologia *Dasein*-ului. Sunt deja limpezi câteva lucruri. 1) Fenomenul intenționalității, înțeles în sens fundamental (adică nu ca intenționalitate a cutărui sau cutărui act, ci ca un întreg comportament întotdeauna orientat către ceva), își are corespondentul în însuși existențialul grijii, adică în structura integral-unitară a *Dasein*-ului. 2) Grija este formularea *autentică* a acestui comportament fundamental al ființării care suntem noi înșine, în timp ce intenționalitatea este formularea sa *inautentică*. De ce? Pe de o parte, pentru că intenționalitatea este inevitabil pradă unor aluviuni metafizice privitoare la subiect / ego / conștiință / persoană; pe de altă parte, pentru că ea este determinată ca o caracteristică a unui domeniu redus, adică privat de sensul său genuin. De aceea spune Heidegger că intenționalitatea surprinde fenomenul fundamental al „orientării către” doar într-o anumită direcție, adică unilateral, adică fără surprinderea totalității. Ontologia *Dasein*-ului caută însă să răspundă acestor exigențe de a surprinde ființarea intențională în ființa sa, în mod genuin, nefalsificat și în integralitatea sa. Rezultatul acestei surprinderi și conceptualizări este existențialul grijii. 3) Însă, așa cum se arată în paragraful 65 din *Sein und Zeit*, *temporalitatea* este sensul ontologic al grijii, iar această temporalitate este una triplu ecstatică. În acest sens, ne

va fi ușor să înțelegem cum anume intenționalitatea se întemeiază în temporalitatea ecstatică.

Pe linia „orientării către” (*Sichrichten auf*)²⁸, putem identifica acest mecanism al intenționalității, pe care Heidegger o preia însă la nivelul vieții factice²⁹. După cum ne putem aștepta, Heidegger nu contestă posibilitatea *Dasein*-ului de a viza o ființare intramundă. Dimpotrivă, în repetate rânduri el se referă la modul specific în care *Dasein*-ul întâlnește o ființare intramundă, căutând însă să afle condițiile transcendente de posibilitate pentru o astfel de întâlnire. Astfel, Heidegger nu anulează principiul intenționalității, ci caută să îi pună în lumină fundamentul său ontologic. Or, după cum o va arăta paragraful 44 din *Sein und Zeit*, fundamentul ultim al prezenței lucrurilor intramundane este starea de deschidere (*Erschlossenheit*) a *Dasein*-ului. Această *Erschlossenheit* este cea care permite ca ființarea intramundă să fie întâlnită, iar aceasta până la nivelul evidenței. În acest sens starea de deschidere fundează *die Entdecktheit des Seienden*, starea de descoperire a ființărilor intramundane. Fenomenul intenționalității trebuie de aceea recon dus la fenomenul originar al stării de deschidere a *Dasein*-ului în care starea de descoperire a ființării devine cu puțință. Ieșirea către

28 SuZ, p. 137: *Die Stimmung hat je schon das Inder-Welt-sein als Ganzes erschlossen und macht ein Sichrichten auf... allererst möglich.*

29 Dacă ar trebui să identificăm în *Sein und Zeit* urmele acestei intenționalități, nu trebuie să ne referim în primul rând la compuşii lui *richten*, precum sunt direcția (*Richtung*) în care ustensilul este accesibil; orientarea (*Ausrichtung*) ce caracterizează spațialitatea *Dasein*-ului; sau acele *Richtungen* ferme de dreapta și stânga ce se nasc din această orientare. Această ieșire către, această deschidere către ar trebui descifrată mai degrabă la nivelul acelor particule ce indică mobilitatea fundamentală *Dasein*-ului în facticitatea sa întotdeauna preocupată, întotdeauna în căutare de ceva, întotdeauna în vederea a ceva, întotdeauna pe urmele a ceva, întotdeauna gata de ceva, mereu în afara sa, în acest „afară din sine” (*Außer-sich*) ce caracterizează dimensiunea ecstatică a ființei sale: *Dazu* (la aceaste anume), *Umzu* (pentru-a), *Wozu* (la ce anume), *Umwillen* (în vederea), *Worumwille* (în vederea căruia), *Sich-vorweg*, *Sein bei*, *Vorlaufen*, toate aceste concepte indică în diverse moduri mobilitatea fundamentală a facticității *Dasein*-ului.

ființarea intramundană va fi de aceea definită ca transcendență a *Dasein*-ului. Această transcendență a *Dasein*-ului se specifică însă în funcție de ființarea întâlnită intramundan: dacă ființarea este întâlnită în lumea ambiantă (*Umwelt*) fiind de ordinul ființării la îndemână (*Zuhandenheit*), modul ei de „întâmpinare” este acela al preocupării, al lui *Besorgen* desfășurat în aria lui *Sein bei*, călăuzit de tipul de vizare preteoretică numit privire ambiantală (*Umsicht*). Dacă vizat este un alt om în lumea comună (*Mitwelt*), tipul de intenționalitate care îl descoperă trebuie înțeles ca grijă-pentru-celălalt (*Fürsorge*) desfășurată în aria lui *Mitsein*, călăuzită de privirea considerativă (*Rücksicht*). În sfârșit, am putea spune că pot, ca *Dasein*, să mă vizez pe mine însumi, iar aici intenționalitatea se exercită în cadrul lumii sinelui (*Selbstwelt*), având tipul de „vizare” determinat ca transparență (*Durchsichtigkeit*)³⁰.

30 Este poate inutil să insistăm că termenii de *Rücksicht* și *Durchsichtigkeit*, traduși ca „respect” și „transparență” (Martineau: „l'égard” și „translucidité”; Stambaugh și Macquarrie-Robinson: „considerateness” și „transparency”), sunt niște concepte strict tehnice și formale ce determină nu atât tipul concret de privire faptică a *Dasein*-ului, modul în care ne uităm „cu ochii” într-o parte sau alta. Aceste două concepte sunt de altfel în strictă corelație cu termenul de *Umsicht*, privirea ambiantală ce ghidează preocuparea. Privirea existențială (*Sicht*) se particularizează aprioric în funcție de „obiectul raportării” în *Umsicht*, *Rücksicht* și *Durchsichtigkeit*. *Rücksicht*, bunăoară, nu este nici respectul sau considerația concrete, dar nici ireverența, impertinența sau aroganța cu care *Dasein*-ul se poate referi în mod ontic la ceilalți, ci rădăcina lor ontologică, condiția lor de posibilitate.

RĂSTURNAREA CONCEPTULUI DE INTENȚIONALITATE LA MICHEL HENRY

Raluca ARSENIE-ZAMFIR

Michel Henry's Overturning of the Concept of Intentionality. Michel Henry's phenomenology makes a radical overturning of the traditional concept of the intentionality, in order to focus the philosophical approach to the immanence of the self and to the praise of life. Rational knowledge is replaced by the power of the absolute corporality defined by the ontological monism so that it is only the emotional flesh and its impressions that guarantee for the truth of life. Still the replacement of the intentionality by the subjective body impressions implies a collapse of the transcendence within immanence so that the former becomes the essence of the latter and in consequence it explains the revival of the concept of *Lebenswelt* in Henry's philosophy.

Încă de la începutul scrierilor sale, Michel Henry operează o răsturnare radicală a conceptelor tradiționale ale fenomenologiei clasice, în cadrul căreia Husserl și Heidegger sunt vocile cele mai elocvente. Încercând să găsească semnificația ființei umane, filosoful din Montpellier se oprește asupra relației pe care ego-ul o stabilește cu esența a ceea ce el numește „viață” începând chiar din lucrarea *Esența manifestării*. În mod evident, problematica henryană și-a schimbat foarte mult orientarea începând de la primele scrieri până la sfârșitul creației, când fenomenologul se preocupă îndeosebi de o turnantă teologică a gândirii sale. În eseu nostru, vom încerca să scoatem în evidență sensul răsturnării henryene a conceptului de intenționalitate, concept ce nu ar putea fi conceput decât într-o strânsă legătură cu semnificația pe care corporalitatea o dobândește în opera acestui gânditor radical. De fapt, Michel Henry scurt-cir-

cuitează, încă de la debutul filosofiei sale, dogmele tradiționale, situându-se aproape ostentativ împotriva curentului pe care predecesorii săi îl instituiseră prin elogiul făcut unei filosofii a transcendenței. Gânditorul francez se interesează, dimpotrivă, de ceea ce a însemnat uitarea ipseității subiectului, elaborată printr-o falsă filiație carteziană ce ar justifica separarea dintre subiect și obiect prin intermediul autorității de nezdruncinat a rațiunii, în calitatea sa de facultate a cunoașterii universale.

Ne limităm a nota deocamdată direcția spre care se proiectează critica henryană contra filosofiei transcendenței. Axul esențial de la care Michel Henry își elaborează critica este cel stabilit între Galilei și Descartes. Prima mișcare spre idealism și transcendentalism substituie cunoașterii sensibile a corpurilor o cunoaștere rațională, geometrică, deși abstractă în esență. Prin urmare, corpurile reale și tangibile sunt înlocuite de către un corp nou, până atunci necunoscut, corpul științific. De aceea, decizia galileeană, pe care Husserl o sancționează la rândul său pentru neajunsul de a fi transformat știința într-un absolut, conduce la înlocuirea lumii intuitive cu lumea abstracției matematice¹. Prin ignorarea și uitarea vieții intime, această decizie atacă în mod profund negativ tocmai ceea ce face cu puțință existența mundă, inclusiv geometria, deoarece absolutizează relativul și așează științele matematice ale naturii în locul privilegiat al vieții². Considerând răsturnarea galileeană drept „actul proto-fondator al modernității”, Michel Henry crede că Descartes împrumută termenii acesteia pentru a defini altfel sensul corpului ca *res extensa*. Analiza eidetică a corpului din *A doua meditație* carteziană nu reia argumentele galileene, ci diferă în mod principal

1 Cf. E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes*, Tel, Gallimard, 1976, § 9h.

2 Pe scurt, știința galileeană se situează în domeniul idealizării, pierzând totodată sensul ființei în lume: „le sens d'être du monde donné d'avance dans la vie est une formation subjective, c'est-à-dire l'œuvre de la vie dans son expérience, de la vie pré-scientifique. C'est dans cette vie que se bâtit le sens et l'être du monde”, *ibid.*, § 15.

de acestea, până a le inversa. Urmărind traseul cartezian, corpul nu-și trage certitudinea din lume, ci din cunoașterea pe care o avem despre acesta, astfel încât sufletul se cunoaște el însuși în calitate de putere pură de a percepe lucrurile. Conchizând, dacă Galilei realizează o reducere a lumii la știință, Descartes face o contra-reducere transformând ceea ce primul a respins din domeniul cunoașterii raționale, adică aparențele subiective, sentimentele, impresiile ș.a.m.d., în garantul certitudinii. Astfel, cogitațiunile devin semnul cunoașterii absolute, după cum spune Henry³. O asemenea manieră de a concepe lucrurile impune drept consecință imediată conceperea subiectivității corporale ca nucleu esențial al vieții umane.

Revenind la conceptul de intenționalitate, trebuie mai întâi să lămurim raportul pe care Michel Henry îl concepe între această intenționalitate și viața subiectivă, cu atât mai mult cu cât cea din urmă este o adevărată piatră unghiulară a răsturnării fenomenologice henryene. Demersul nostru nu va pleca însă de la intenționalitate, asupra căreia numeroase studii fenomenologice clasice s-au oprit, ci, dimpotrivă, de la clarificarea vieții subiective în ipostaza sa de corporalitate absolută și de garant al cunoașterii. În consecință, întrebarea esențială este de a ști cum este corpul cunoscut, cum se cunoaște pe sine însuși și prin intermediul cărui lucru se poate asigura trecerea spre absolutul vieții, astfel încât intenționalitatea, tradițional concepută, să-și piardă rolul determinant în trăirea individuală.

Prima problemă ce survine este aceea de a explica de ce ego-ul poate constitui reperul absolut al cunoașterii vieții. *Esența manifestării* demonstrează acest fapt plecând de la argumentul că ego-ul apare ca „început radical” în măsura în care este rațional fondat prin donație într-o evidență apodictică. Totuși, această evidență apodictică nu ar putea să se împlinească decât într-un orizont transcendent al lumii, acesta echivalând cu „mundaneitatea pură”. În mod cert, ne regăsim în fața reiterării

3 Michel HENRY, *Incarnation*, Paris, Seuil, 2000, p. 150.

depășirii lui Husserl de către Heidegger, o depășire ce va fi însă pusă la îndoială de către Michel Henry din cauza perspectivei unilaterale ce lasă să scape „realitatea” vieții, adică esența originară a revelației sale. Scopul principal al unei asemenea critici dirijate în mod explicit contra comprehensiunii fenomenologice clasice nu este doar conturarea unei noi filosofii a vieții, ce se va desăvârși la sfârșitul creației henryene, cât mai ales punerea în discuție a conceptelor tradiționale pentru a demonstra că își schimbă sensul într-o gândire a subiectivității imanente.

După ce va fi construit liniile directe ale unei fenomenologii universale⁴, Michel Henry se oprește la răsturnarea radicală a transcendenței tradiționale ce nu mai constituie o condiție a existenței ego-ului. Dirijată împotriva lui Hegel și Husserl, această critică urmărește drumul anticipat de contra-reducția carteziană, afirmând că ego-ul este condiția de posibilitate a oricărui fenomen, neputându-se supune astfel unei condiții exterioare sieși. Altfel spus, ființa ego-ului (*l'être de l'ego*) este adevărul originar ce nu se supune transcendenței pentru a se constitui ca atare. Rămâne totuși problema manifestării imanenței în clipa în care transcendența își pierde privilegiile constituante. Să ne oprim pentru un moment la enumerarea unor consecințe ce decurg din respingerea transcendenței: în primul rând, ființa ego-ului nu are nimic de-a face cu transcendența, căci ea se poate manifesta fără a fi nevoie de vreun câmp transcendentă, deși acesta din urmă este, după părerea noastră, garanția ineluctabilă a existenței; în al doilea rând, manifestarea

4 Michel Henry inventariază în mai multe rânduri cele patru principii fundamentale ale fenomenologiei: „autant d'apparaître, autant d'être” (câtă apariție, atâta ființă); intuiția ca donatoare originară de sens și sursă de cunoaștere; întoarcerea la lucrurile însele (*Zu den Sachen selbst!*); în fine, „d'autant plus de réduction, d'autant plus de donation” (cu cât mai multă reducere, cu atât mai multă donație); totuși, filosoful intervine de mai multe ori pentru a-și susține direcționarea spre o filosofie imanentistă, axată pe subiectivitatea corporală absolută. Cf. HENRY, *De la phénoménologie*, I, *Phénoménologie de la vie*, Paris, PUF, Epiméthée, 2003, pp. 77-104.

ego-ului este „materială”, adică își posedă propriul conținut, este concretă ca ego, în afara oricărei expuneri mundane; în al treilea rând, manifestarea ego-ului se sprijină pe un fundament reprezentat de propria sa imanență, astfel încât transcendența să nu mai fi alteritatea absolută a imanenței, ci să se înrădăcească în imanență în calitate de esență a acesteia. Mai departe, de aici obținem două rezultate de o mare importanță: pe de o parte, transcendența, fie ea mundană, ni se prezintă ca „esență a imanenței”, ca manieră privilegiată de a face tangibil ceea ce există deja în mod real și concret în interioritatea personală; pe de altă parte, manifestarea ego-ului este eminentă internă, ea este atât o experiență a ego-ului, cât și fenomenul său ca revelație prezintă a propriei ființe.

Remarcăm astfel imediat că întoarcerea privirii spre imanența ego-ului pune în pericol poziția transcendenței, inclusiv a tot ceea ce face parte din ea, în cazul nostru – intenționalitatea. De fapt, Michel Henry definește transcendența ca pericol de alienare esențială a vieții: „Toute transcendence est le principe d'une facticité insurmontable, l'objectivité est pour la vie le plus grand ennemi”⁵. În aceste circumstanțe, ne întrebăm însă care este impactul existenței mundane asupra esenței ipseității. Cu toată certitudinea, credem că ex-punerea de sine în lume implică nu doar o alienare a sinelui, ci cu atât mai mult, o de-posedare de sine, chiar o sacrificare a interiorității care ne aruncă într-o superficialitate permanent frustă, în care semnificația vieții ca practică și etică a sinelui dispare în avantajul mirajului creat de scientism și de îndoiala de sine.

Faptul că manifestarea prezintă și reală a ego-ului nu datează nimic transcendenței implică o revalorizare a fenomenologiei, în limitele în care aceasta clarifică raportul individului cu viața. Transformarea transcendenței în esență a imanenței aduce cu sine o negare radicală a intuiționismului și a relației cu obiectul. Cu alte cuvinte, ființa ego-ului își schimbă felul de

5 *Ibid.*, p. 47.

manifestare trecând din domeniul lumii în invizibilitatea vieții, căreia îi conferă pozitivitate în ipostază de (auto)-revelație. Pe scurt, deoarece cunoașterea de sine nu implică nici un raport și deoarece aceasta reprezintă condiția de posibilitate a tot ceea ce ne înconjoară; în concluzie, cunoașterea ca raportare la obiect își pierde definitiv locul din contextul unei filosofii a vieții cum e cea henryană. Și ce altceva este intenționalitatea decât raportul pe care conștiința îl stabilește cu obiectul vizat, cu obiectul de cunoscut?

Să revenim asupra semnificației fenomenului, cel puțin în concepția lui Henry. Fenomenul este ceea ce apare, deci ceea ce se manifestă, iar obligația fenomenologiei este tocmai de a clarifica esența fenomenului, adică modul de manifestare a ceea ce se manifestă. În mod contrar gândirii clasice, apariția (*l'apparaître*) nu se referă obligatoriu la exterioritatea tangibilă, cu atât mai mult cu cât ceea ce se manifestă originar și ceea ce fundează existența în aceeași mișcare de auto-revelație este ființa egoului (*l'être de l'ego*), subiectivitatea imanentă. Încă o dată, transcendența se regăsește atacată de peste tot, deoarece „distanța fenomenologică” ce a dominat gândirea filosofică începând cu Grecia antică până la Heidegger, se vede pusă la îndoială din cauză că ființa ca prezență și manifestare reală nu se îndepărtează de sine printr-o distanță spațială, transcendențială⁶. Întreaga tradiție germană este atacată, începând cu Fichte, care considera că ființa nu se înțelege decât ca exterioritate, ca raport instituit cu propriul sine⁷. Insistența cu care Michel Henry revine asupra alienării din perspectiva transcen-

6 Cf. M. HENRY, *L'Essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963, § 9. Cf. de asemenea *La Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1985. În „L'insertion de l'ego cogito dans l'histoire de la métaphysique occidentale”, Michel Henry precizează că egoul trebuie să-și apară sieși ca auto-afectare fără distanță, iar nu prin reprezentarea ce exclude caracterul constituant al imanenței auto-afective.

7 Lucrurile se petrec cam în același spirit ca reacția lui Gassendi față de Descartes atunci când susține necesitatea unei oglinzi în care ochiul să se vadă pe sine.

dentalistă se însoțește cu susținerea monismului ontologic împotriva valului ce susține intenționalitatea ca fondatoare a întregii cunoașteri. De fapt, dualismul ontologic introdus și susținut de întreaga modernitate filosofică influențează în chip negativ și în profunzime concepția asupra subiectului, cu prețul unei degradări totale a acestuia, în special prin intermediul reprezentării. Raportul dualist stabilit între subiect și obiect conduce către esența conștiinței inițiată printr-un subiect de cunoaștere ce încearcă să înțeleagă transcendența. Legătura strânsă între subiect și obiectele de cunoscut introduce în sânul cunoașterii obligativitatea intenționalității, astfel încât conștiința încetează să fie substanțială subiectului pentru a deveni imagine a depășirii obiectului prin efortul de cunoaștere. Oricât de paradoxal ar părea, tentația modernă de a concepe subiectul sfârșește printr-o înstrăinare de acesta pentru că transcendența ne obligă să-l definim în termeni de exterioritate și prin raport cu obiectul. În consecință, fenomenalitatea pură ca manifestare imanentă a ego-ului se regăsește ocultată de către introducerea în discurs a unor concepte ambigui ca fiindul (*l'étant*).

Într-o filiație heideggeriană, *Dasein*-ul ca esență pură a prezenței este mai curând definit ca ființare (*l'étant*), consideră Henry, deoarece are nevoie de transcendență pentru a-și obține concretitudinea și, prin urmare, de aici își trage și finitudinea existențială⁸. Pentru a clarifica acest aspect, remarcăm că fiindul nu poate echivala cu fenomenalitatea pură decât dacă este deja acolo în momentul când apariția (*l'apparaître*) se revelează sie înseși, în interioritatea subiectivității sale; dat fiind că aceasta manifestare a esenței ființei se produce, după cum am subliniat mai sus, în invizibilitatea vieții imanente, este imposibil ca fiindul să-i fie origine, deoarece acesta se desfășoară ontologic, după ce se va fi împlinit apariția în ipostaza de prezentificare mundană a ființei. A lega transcendența de esența originară a ființei înseamnă să-i conferi acesteia din urmă finitudinea pre-

8 M. HENRY, *L'Essence de la manifestation*, § 13.

supusă de caracterul receptiv al exteriorității, să-i alterezi absolutul prin relaționarea cu un obiect oarecare, fie tangibil sau nu. Consecința directă a acestei serii argumentative este lipsa de importanță fenomenologică a intenționalității atâta vreme cât manifestarea ființei esențiale (*l'être essentiel*) este autonomă și cât intenționalitatea continuă să implice corelația și ieșirea în afară a conștiinței.

Faptul că transcendența este incapabilă să se întemeieze pe sine și să prezinte esența manifestării fenomenologice pure face conștiința naturală și intențională să nu se poată raporta la exterioritate, adică la ființare, decât dacă este deja prezentă și manifestă față de aceasta. Tocmai în acest punct începe să se lămurească sensul primordial al definirii henryene a transcendenței, repetată deseori de-a lungul creației sale, drept „esență a imanenței”. Pornind de aici, înțelegem mai bine inutilitatea distincției hegeliene din *Fenomenologia spiritului* dintre conștiința naturală, ce ar poseda adevărul ca rezidând în afara sinelui, și reprezentarea acestei conștiințe ca adevăr al ființării. Sterilitatea unei astfel de deosebiri ce are ca nucleu explicarea conștiinței provine tocmai de la sensul originar pe care ființa îl impune, un sens conform căruia conștiința nu semnifică adevărul decât dacă ființa se manifestă în mod originar pentru sine ca adevăr. În consecință, nu trebuie confundată puterea de reprezentare cu fundamentul ontologic al cunoașterii, deoarece cunoașterea transcendențială nu mai trebuie cucerită, fiind deja dobândită în însăși interioritatea ego-ului.

Cu toate acestea, trebuie să precizăm, cel puțin între paranteze, ce autorizează la Michel Henry echivalența între subiectivitatea pură și puterea ei de desfășurare. În *Filosofia și fenomenologia corpului*⁹, gânditorul realizează un studiu aprofundat al corporalității pornind de la analiza făcută anterior de către Maine de Biran. Acest „prinț al gândirii” vrea să conceapă uni-

9 Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, 1965.

tatea monadică a ființei, dar persistă să o considere ca „dualitate primitivă” între corp și dorința sa de acțiune, două elemente „distincte dar nu separate”, astfel încât efortul de a traduce un termen al dualității prin celălalt trădează până la urmă dorința de a reprezenta obiectiv sau absolut conștiința¹⁰. Michel Henry, pe de altă parte, introduce în ordinea conceptuală biraniană un al treilea element: după corpul lucrurilor („chosique”, adică acele *res* ce sunt analizabile de către știință) și corpul obiectiv (sesizabil în reprezentare), ar exista un corp subiectiv absolut (și invizibil totodată), a cărui imanență apare în conștiința imediată a individului. Această constituire pură a ființei ar implica o identitate originară cu puterea de acțiune (*pouvoir d'agir*), deci cu mișcarea ca atare. „Teoria ontologică a acțiunii” promovată de Maine de Biran afirmă că ființa mișcării coincide cu ființa cogito-ului, această asumție transferând apartenența ființei mișcării (*l'être du mouvement*) în sfera de imanență absolută a subiectivității¹¹. În consecință, mișcarea constă într-o experiență internă transcendentă, ce reprezintă obiectul de studiu al *filosofiei prime*. În contextul analizei conștiinței intenționale, consecința imediată privește cunoașterea transcendentă ce se găsește în mod originar în imanență fără ca exterioritatea să intervină în capacitatea sa de a percepe viața¹². Care este atunci sensul intenționalității, dacă îi mai rămâne într-adevăr vreunul? Tocmai din acest punct va putea să se clarifice raportul pe care

10 Cf. Pierre MONTEBELLO, *Le vocabulaire du Maine de Biran*, Paris, Ellipses, 2000, p. 21.

11 M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*, p. 74.

12 Pentru mai multe informații privind trecerea henryană spre al treilea corp subiectiv absolut, facem referință la studiul comparativ al teoriilor henryene și biraniene al lui Maël Lemoine, „Affectivité et auto-affection: réflexions sur le «corps subjectif» chez Maine de Biran et M. Henry”, în *Les Etudes Philosophiques*, 2000, 2, pp. 243-267. Trebuie totuși precizat că mai mulți critici au remarcat inoportunitatea echivalenței henryene între „pouvoir se mouvoir” și „se mouvoir réellement”, supozitie de la care se construiește întreaga filosofie a imanenței subiective.

corporalitatea henryană concepută ca materialitate subiectivă imanentă îl întreține cu conceptul de intenționalitate.

Corpul subiectiv henryan echivalează cu mișcarea imanentă a ego-ului, fiind definit ca intenționalitate motrice. Aceasta din urmă se înrădăcinează în imanență, atât timp cât în sânul interiorității subiective se împlinește intenționalitatea în ipostază de *cogito* și de auto-revelare a sinelui. Nu este lipsit de importanță să schițăm lapidar proiectul filosofic al lui Maurice Merleau-Ponty în raport cu care Michel Henry reușește să-și definească mai bine filosofia proprie. Scrierile merleau-pontiene prezintă intenționalitatea ca fiind principalmente corporală în măsura în care corpul iese în afara sinelui, se transcende pentru a dobândi sens prin întâlnirea cu lumea. Relația bilaterală stabilită între corpul personal și lume implică o reversibilitate completă între cele două elemente, unul conferind semnificație celuilalt. Fenomenologul din Montpellier nu exclude totalmente prezența transcendenței mundane, cu atât mai mult cu cât aceasta reprezintă scena unei existențe umane slăbite, alterate și separate de realitatea absolută a vieții. Prin urmare, Michel Henry păstrează dualitatea merleau-pontiană dintre lume și intenționalitatea motrice subiectivă, dar cu scopul de a diferenția între constituant și constituit. Primordialitatea fenomenologică a imanenței subiective transformă intenționalitatea motrice în elementul constituant al relației, așa încât raportul nu este niciodată reciproc, ci mereu univoc, plecând de la ego-ul imanent spre lume. Totuși, intenționalitatea motrice sau mișcarea se definește ca orientare spre ceva distinct în raport cu sine, adică lumea rămâne corelatul transcendent al corporalității subiective. Cum este atunci posibil ca transcendența să fie esența imanenței, cum este explicabilă răsturnarea radicală a intenționalității? Răspunsul a fost de-a lungul întregului eseu sugerat, tocmai pentru că ființa ego-ului este constituantă și originară, făcând astfel ca tot ceea ce rămâne să fie constituit, deci nicicând egalul său ontologic. Univocitatea relației cu lumea, o lume ce se caracterizează cu

atât mai mult ca *Lebenswelt*, explică de ce în sistemul henryan numai ego-ul se dirijează și se deschide către lume. Cealaltă variantă, de la lume către ego, este total exclusă de către Michel Henry, deoarece constituitul nu va putea nicicând lua locul celui ce îl constituie. Această ierarhie a fenomenalității explică nu doar monismul ontologic henryan, ci lasă ușa deschisă pentru turnanta sa ulterioară spre teologie, așa cum o va demonstra lucrarea *Incarnation*, pentru că filosoful va avea nevoie de o arhifacticitate care să garanteze ordinea vieții și a lumii și în raport cu care orice analogie să fie posibilă¹³.

Să revenim însă la intenționalitatea motrice în ipostaza de constituantă a vieții ego-ului, inclusiv a practicii sale mundane. Corporalitatea subiectivă absolută, ce definește puterea pură de acțiune și mișcarea originară ca atare, reprezintă în cele din urmă *intenționalitatea cea mai profundă a ego-ului*. Aceasta intenționalitate *sui generis* se deosebește în mod esențial de conceptul clasic de intenționalitate, ca proiecție a conștiinței spre un obiect de cunoscut. Ceea ce Michel Henry aduce nou prin fenomenologia sa radicală nu este doar monismul ontologic al unei ființe ce nu va mai putea fi vreodată disecată după schema carteziană, ci și deplasarea atenției de la exterioritate către imanența subiectivă. Ni se va putea obiecta că cel care a făcut pentru prima oară revoluția coperniciană spre subiectivitate a fost Kant; nimic de zis, doar că recuperarea subiectului s-a pierdut încetul cu încetul din cauza menținerii reprezentării și a raportului cu obiectul.

Deplasarea henryană spre interioritate este cu atât mai radicală cu cât doar imanența rămâne la rangul de plan al vieții și de câmp al desfășurării existențiale, astfel încât exterioritatea se regăsește aici inversată, aproape introvertită, repliată, dacă vreți, în sânul imanenței subiective. Totul pornește de la subiect, de la ființa ego-ului, de la intenționalitatea sa motrice pe care o

13 Această structură analogică a argumentării pledează pentru ceea ce exegeții au numit „echivocitatea ființei” la Michel Henry.

întâlnim în toate determinările subiectivității transcendente. Mai mult chiar, revelarea transcendenței este ea însăși imanență, deoarece nu datorează nimic reprezentării. De aceea lumea vieții, *Lebenswelt*, se deosebește în mod radical de ceea ce percepe mâna care atinge. În contingentă, ea este lumea corpului propriu pe care îl încercăm (*éprouver*) ca termen transcendent al mișcării sau, într-un limbaj biranian, ca „termen rezistent la efort”. Evident, intenționalitatea implică în mod obligatoriu un „raport la ceva” care să facă posibilă transcendența, dar care nu se înrădăcinează în ea, ci în imanența fondatoare. La limită, putem afirma că raportul presupus de obicei de orice intenționalitate nu mai este la Michel Henry o deplasare în afara sinelui, ci o introversie, o repliere a transcendenței în sânul imanenței, în măsura în care raportul între cei doi termeni este unul de fondare și de identitate de extensie a amândurora¹⁴.

Faptul că intenționalitatea motrice echivalează cu corporalitatea subiectivă imanență, deci cu ființa esenței și cu fenomenalitatea pură, este comprehensibil cu ajutorul distincțiilor pe care Michel Henry le face între imanența constituantă și transcendența constituită. Ceea ce trebuie acum clarificat este întrebarea următoare: care sunt punctele care ne permit să vorbim despre o răsturnare radicală a conceptului de intenționalitate, altfel spus, prin ce diferă intenționalitatea henryană de intenționalitatea clasică?

În primul rand, a recunoaște importanța intenționalității ca depășire transcendențială spre obiect revine la a reduce viața, fie ea invizibilă și subiectivă, la apariția lumii (*l'apparaître du monde*), deci la a căuta o inteligibilitate logică a lucrurilor. Această epistemologie modernă vrea astfel să alipească individul ființei, deci ontologiei sale, încercând totodată să se definească ca un adevărat „prelabil al ființei”, așa cum ar fi spus Henry, atât timp cât conștiința intențională deschide accesul la

14 Pentru o analiză mai complexă a relației dintre imanență și transcendență, trimitem către *Essence de la manifestation*, § 32-33.

ființă. Cu toate acestea, accentul pus pe discernământul logic al lumii își demonstrează propria incoerență, deoarece primul principiu al fenomenologiei tradiționale este desființat în clipa când ontologia ființei presupune un prealabil, fie că este rațional sau nu. Remarcăm astfel că existența unui prealabil al ființei își destituie propria supremație ontologică¹⁵, trasând liniile directe ale unei gândiri radicale axate tocmai pe acest prealabil, adică pe fenomenalitate în ipostaza sa de manifestare reală și concretă a vieții.

Subliniem, pentru o mai bună înțelegere a răsturnării henryene, că intenționalitatea husserliană se deosebește prin structura sa temporală ca flux a trei etape: conștiința momentului, potenția și retenția. Același proiect se regăsește ajustat la Heidegger, cu diferența că timpul heideggerian în absolutul său înlocuiește conceptul tradițional printr-o „temporalizare a temporalității” (*die Zeitigung der Zeitlichkeit*) prin care timpul nu mai este asemenea unui lucru, ci sub forma unei proiecții în fața noastră, deci în câmpul viitorului, dar și sub formă de prezent și de trecut. Temporalizarea heideggeriană implică ieșirea în afară a unui afară, o exteriorizare exclusivă ca țâșnire dincolo de sine, motiv pentru care filosoful german vorbește despre ek-stază. În cele trei extaze temporale se creează un orizont de vizibilitate ce constituie apariția lumii; altfel spus, intenția gânditorului ar fi creația unei fenomenologii a lumii circumscrise în puritatea sa. Aici, în această temporalizare a temporalității, se instalează apariția lumii pentru a se desăvârși. Critica henryană vizează însă tocmai capacitatea acestei lumi de a se auto-genera. Totuși teoretizarea unei lumi pure și absolute trebuie supusă la proba adevărului, căci nimic nu este pur și autonom fără a putea să se auto-genereze. Dacă lucrurile ar fi stat astfel, atunci această perspectivă a lumii libere ar fi putut justifica suveranitatea tangibilului în raport cu orice interioritate invizibilă, deschizând calea spre un empirism extins, pliat totalmente pe sinuozitățile

15 Cf. M. HENRY, *Incarnation*, p. 150.

cunoașterii raționale. Cum acest fapt nu a fost încă demonstrat dincolo de orice echivoc, rămâne posibilă previziunea henryană radicală, cu atât mai mult cu cât aceasta exprimă pulsuniile unei vieți invizibile, surprinse esențial în structura sa patetică, clarificând ceea ce este mai profund în individ atunci când acesta își întoarce privirea spre interioritate.

În al doilea rând, intenționalitatea motrice originară poate fi numită *kinestezie*, desemnând prin aceasta corpul nostru fenomenal. Conform perspectivei husserliene, kinestezia semnifică unitatea receptivității prin care diferite date senzoriale se ordonează într-un câmp unic, cum ar fi cel vizual sau cel tactil, constituind astfel „o lume de sens”. Reluând această argumentație pentru cazul prezent, kinestezia definește adevărata mișcare a sinelui de către sine și exprimă raportul imanent între voința henryană ca forță hiperorganică, ceea ce Maine de Biran numea rezistența organică. Prin voință se repetă mișcarea, în măsura în care aceasta este corp-mișcare. Ființa mișcării se realizează în receptivitatea radicală a imanenței, se repetă în mod imanent, iar nu reprezentativ, nici transcendent. Am putea vorbi chiar de o re-prezentare ca *iterare extatică a prezentului spontan*¹⁶, ca repetiție a unei mișcări psihice ce se desfășoară în apropierea transcendențială a lumii.

Într-adevăr, la Michel Henry imanența subiectivității absolute, în ipostază de auto-mișcare (*se-mouvoir*), de kinestezie, este un fel de repliere asupra sinelui: puterea de a se mișca pe sine face mobil corpul și îl face să acționeze într-o *Lebenswelt* pentru a se expune, cu condiția ca această lume să fie ea însăși imanentă. De asemenea, lumea vieții constituie esența imanenței, drept corelat legitim al ființei mișcate a subiectivității

16 Utilizăm această expresie în legătură directă cu alte analize pe care le pregătim pentru a clarifica sensul „memoriei imemorale a lumii” la Michel Henry (cf. *Incarnation*, p. 210). În imanența subiectivă absolută, nu există cronologie, deoarece unitatea indisolubilă dintre *pathos* și acțiune îl plasează pe individ dincolo de timp, în absolutul vieții.

(*l'être mû de la subjectivité*). De fapt, esența acestei *Lebenswelt* radicale constă în iminența unei plieri a imanenței asupra sine-lui, fără a introduce vreun clivaj, cu scopul de a se cunoaște pe sine ca auto-afecțiune și auto-revelație. Pe scurt, între corp și lume se instaurează aceeași legătură ca între generator și generat¹⁷, astfel încât cel din urmă exprimă esența primului.

Rămâne totuși destul de dificil pentru noi să înțelegem cum „rezistentul continuu” biranian, ce reprezintă de altfel un punct-cheie al monismului ontologic henryan, poate caracteriza realitatea tangibilă a corpurilor ce compun lumea efemeră, fiind în același timp la fel de immanent ca puterile ce i se opun acestei lumi¹⁸. O altă dilemă este suscitată de problema trupului (*la chair*), ce va fi definit în ultima perioadă de creație henryană drept imanență absolută analogă arhi-facticității divine; acest trup găsește în interioritate incitarea la o prezență perisabilă în lume, prin în-trupare în corpurile obiective și putrescibile. Faptul ar conduce, după părerea noastră, la conceperea lumii ca structură monadică imanentă, deși fundamentul de la care se pleacă este în sine destul de controversat¹⁹: orice mișcare s-ar produce prin raport cu propria voință de a se mișca, fără a exista

17 În acest punct, concordanțele dintre teoria henryană și cea a lui Meister Eckhart sunt incontestabile. Auto-afecțiunea esenței coincide cu auto-afecțiunea de sine în virtutea identității lor de structură, pe care Meister Eckhart o definește prin unitatea ontologică stabilită între om și Dumnezeu: „dacă eu nu aș fi, Dumnezeu nu ar fi nici El”.

18 De altfel, Michel Henry va încerca să ocolească acest sofism prin conceptul de „duplicitate a apariției”, mult controversat și criticat de exegeza contemporană. Trimitem aici la critica lui Pierre MONTEBELLO din *La décomposition de la pensée*, Grenoble, J. Millon, Krisis, 1994 și la analiza lui Jean-Michel LONGNEAUX din articolul „D'une philosophie de la transcendance à une philosophie de l'immanence”, în *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2001, 3, pp. 305-320, în care vorbește despre corporalitatea de tip amfibie a ființei umane.

19 Am precizat anterior acest aspect, pasajul dintre „a putea să te miști” (*pouvoir se mouvoir*) și „a te mișca realmente” (*se mouvoir réellement*) nefiind întru totul justificat. De fapt, credem că problema obiectivării mundane a corpului subiectiv nu este întru totul elucidată de Michel Henry, care pre-

vreo distanță între sine și intenționalitatea motrice; orice desfășurare practică s-ar realiza prin auto-afectarea angoasantă, căci, veșnic nealterată în ipseitatea sa trupească, ființa se regăsește mereu singură față de sine și față de viață.

În cele din urmă, dacă intenționalitatea tradițională nu este principiul cunoașterii și existenței noastre, ce anume o înlocuiește în sistemul henryan? Altfel spus, care este sensul profund al intenționalității motrice subiective? Dincolo de numeroasele echivalențe pe care Michel Henry le stabilește pentru a o defini (viață immanentă, subiectivitate absolută, corporalitate subiectivă, trup), intenționalitatea motrice se înrădăcinează în structura auto-afectivă a individului. Cu alte cuvinte, *impresiile trupului*, ale vieții noastre interioare, constituie principiul experienței noastre, precedând și determinând prin auto-revelația originară prezența mundană a corpului propriu.

Plecând de la exemplul husserlian al percepției unei culori – pentru Husserl, senzația de culoare provenea de la materie și de la intenționalitatea ce sesiza culoarea – Michel Henry postulează că intenționalitatea nu ne oferă ceea ce este specific percepției culorii; realitatea culorii ține exclusiv de structura noastră patetică, acolo unde aceasta este resimțită de noi. Oricât de paradoxală ar putea fi descrierea henryană aplicată percepției culorii, trebuie precizat că este susținută de conceptul radical de „impresie”, înțeles la antipodul celui de intenționalitate. Impresia ne pune în față un conținut hyletic ce nu ține de intenționalitate, dar care, făcând parte din trăire (*le vécu*), se dublează cu o aprehensiune intențională care o însuflețește: această materie impresională pură este făcută manifestă și vizibilă în plan mundan prin forma intențională²⁰. În cele din urmă, senzația de culoare se produce în absența unui câmp fenomenal, ca fiind străbătută de impresia colorantă. Totuși, conținutul hyle-

feră o transgresiune teleologică către semnificația teologică a întrupării, cu toate că înlănțuirea rațională nu permite o astfel de trecere.

20 M. HENRY, *Incarnation*, pp. 71-73.

tic impresional se abandonează iluziei lumii contingente prin intermediul intenționalității ce lasă sentimentul că în ea s-ar găsi originea senzației, deși conștiința este incapabilă să simtă ceva sau să se simtă pe sine însăși. De aceea impresia devine piatra unghiulară a răsturnării radicale fenomenologice, fiind deposedată de conținut intențional și, cu atât mai mult, situată în afara lumii, în interioritatea absolută a imanenței patetice de sine. Raportul nostru cu lumea nu se realizează decât pe fundamentul raportului cu sine: obiectul transcendent este trăit ca un obstacol în calea mișcării ego-ului, tocmai pentru a prezerva primatul patosului asupra transcendenței sesizate în orizontul de fenomenalitate.

Dintr-o perspectivă fenomenologică radicală, Michel Henry postulează: „Notre action est celle de notre corporéité originare et de ses pouvoirs, elle est la pulsion se mouvant en soi-même et pliant des «organes» qui cèdent à sa puissance. Notre action sur le monde se produit au terme de ce déploiement organique, là où, directement atteint par celui-ci comme son propre fond, le monde lui oppose sa résistance absolue”²¹. Pentru a conchide, observăm că fenomenologia husserliană presupune faptul de a se proiecta asupra lumii și de a-i restitui unitatea cu ajutorul transcendenței și a celuilalt. În schimb, metoda henryană afirmă că nu putem regăsi ipseitatea decât în imanența vieții, dincolo de diferențierile anatomice *partes extra partes*, tocmai pentru că corpul nu mai are organe, ci puteri, fiind unificat prin acel „eu pot” (*je peux*) al trupului său. Prin aceasta, corpul lumii este strictul corelat nereprezentat al intenționalităților corpului nostru absolut²².

Oricum ar fi, la Michel Henry omul este deci unitar, pentru că ființa esenței sale este în același timp manifestare și constituire a experienței. Că este vorba despre interioritatea afectivă sau despre constituirea lumii prin diferite sisteme kinestezice,

21 M. HENRY, *Incarnation*, p. 215.

22 M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*, p. 269.

totul provine mai întâi dintr-o sinteză pasivă ce oferă ego-ului un câmp în care să-și exercite activitatea liberă, în măsura în care aceasta este manifestarea adevărului originar ca auto-revelație a vieții. În aceste circumstanțe, mișcarea se prezintă ca intenționalitate *sui generis* deoarece este locul în care se împlinește adevărul originar: „l'être du corps est véritablement celui de la connaissance ontologique, parce que, dans sa propre révélation à soi, c'est aussi l'être du monde qui lui sera manifeste”²³. Remarcabil este faptul că modul trăirii transcendenței este un element foarte important în sistemul henryan, pentru că acest element este trăit în însăși viața ego-ului, dincolo de orice reprezentare. Astfel conceptul tradițional de intenționalitate este răsturnat definitiv prin intermediul mișcării care, regăsindu-se în toate determinările corporalității subiective, se dovedește a fi intenționalitatea cea mai profundă a ego-ului.

Prin urmare, mișcarea intențională radicală a cărei origine este ego-ul nu se traduce în termeni de conștiință, după cum nici lumea nu echivalează cu reprezentările spațiale obișnuite. Beneficiul secundarizării lumii cu structurile sale raționale este acela de a ne atrage atenția asupra fenomenalității înseși, atât timp cât corpul este imanența vieții, „l'expérience originaire de sa propre vie”²⁴, în ipostază de putere originară de a simți și de a suferi (*sentir* și *pâtir*).

În final, lăsăm deschis orizontul de investigare privind cel puțin două dileme ce incită lectorul interesat de răsturnarea radicală a intenționalității, așa cum o prezintă fenomenologia henryană. Pe de o parte, dat fiind că subiectivitatea este deja acolo înaintea apariției noastre în lume, am putea vorbi despre o subiectivitate fără ego, și de aici să reinvestigăm semnificația intenționalității motrice drept cunoaștere indubitabilă de sine. Maël Lemoine analizează acest aspect al fenomenologiei henryene și conchide: „La subjectivité sans ego de l'être passif est

23 *Ibid.*, p. 99.

24 *Ibid.*, p. 232.

déjà soumise à l'unité d'un même pouvoir d'être affecté et de se mouvoir soi-même, sans être *encore* soumise à l'identité d'une puissance. Il ne faut pas confondre pouvoir de réceptivité et de motion, et puissance de constitution; unité sous-jacente d'une réalité, et unité constituante d'un principe; exercice aveugle d'un mouvement, et connaissance de soi de la force qui l'exerce"²⁵.

Pe de altă parte, considerăm că, acceptând excluderea henryană a rolului transcendenței, devine greu de înțeles modul în care exterioritatea mundană la care avem acces prin naștere poate totuși să-și păstreze fertilitatea și bogăția lumii în care respirăm. De aici pornind, s-ar putea obiecta că negarea importanței transcendenței mundane implică ignorarea multiplicității ființei percepute prin deschiderea intersubiectivă a corpului viu (*le corps vivant*) în lumea perisabilă și contingentă tototdată.

În mod evident, ne lovim adeseori în analiza operei henryene de dificultatea logică de a concepe alteritatea în interiorul ipseității. Tot așa este dificil să concepem diferența mundană în sânul imanenței constituite ca elogiu al ființei umane, în măsura în care aceasta este construită exclusiv în analogie cu absolutul. Totuși subscrierea la filosofia henryană, justificată prin avantajul indubitabil al întoarcerii privirii spre sine și spre afectivitatea personală, ar trebui, după părerea noastră, să includă o determinare clară și distinctă a diversității mundane, pentru a nu rămâne la nivelul unui subiect claustrat de o imanență covârșitoare și fără ieșire, ce nu justifică schimbul contingent și fertil cu celălalt.

25 Cf. Maël LEMOINE, op. cit., p. 264. După opinia aceluiași exeget, Michel Henry se înșeală asupra sensului și profunzimii teoriei biraniene a afectivității, deoarece la acesta din urmă subiectivitatea originală este afectivă și se produce chiar în absența unui ego. Maine de Biran a observat că printr-o experiență particulară numită „tact afectiv”, facem proba unei stări subiective din care suntem absenți: corpul trăiește o experiență absolută și deja subiectivă în care se înrădăcinează posibilitatea unui ego care totuși îl depășește.

INTENȚIONALITATEA ÎN RAPORT CU CELĂLALT ȘI CU TIMPUL

CRITICA INTENȚIONALITĂȚII OBIECTIVANTE ȘI
INVERSIUNEA INTENȚIONALITĂȚII LA LÉVINAS

Attila SZIGETI

Intentionality in relation to the other and the time: The critic of the objectifying intentionality and the inversion of intentionality in Levinas. The paper analyzes the reinterpretation of the intentionality in the phenomenology of Levinas. Against the Husserlian conception of an egologic-objectifying intentionality, which reduces the otherness of the phenomenon to the idealistic sense-giving of the transcendental ego, Levinas argues for a *heterological* phenomenology, which describes the otherness of the *other* and of the *time* (but also of the body and of the sensible), as the donation of a radically transcendent sense. This leads to the reconsideration of the teleological and linguistic character of intentionality, and ultimately to an “inversion” not just of the structure (*noesis/noema*, intention/intuitive filling) of intentionality, but of the egological intentionality itself, which is replaced by the ethical response of the self to the an-archic appeal of the other.

După reintroducerea și reinterpretarea ei de către Husserl, cariera intenționalității în secolul XX – exceptând receptarea ei în filosofia analitică – a fost marcată – și oarecum pecetluită – mai ales de gândirea lui Heidegger. Opunându-se intenționalității egologice husserliene și extinzând orientarea originară a intenționalității spre lucruri la lume, Heidegger a identificat intenționalitatea cu transcendența ființei-în-lume, cu ființa originară ecstatică a *Dasein*-ului. Studiul nostru se ocupă însă cu o altă reinterpretare a termenului de intenționalitate – una care a avut un efect hotărâtor asupra fenomenologiei

franceze contemporane – și anume cea pe care o găsim în etica fenomenologică a lui Emmanuel Lévinas. Deși nicidecum străină de influența lui Heidegger, această reinterpretare diferă totuși în mod radical de cea a acestuia din urmă, deoarece Lévinas pur și simplu nu renunță la subiect, rămânând astfel fidel și imanenței descriptive a experienței subiective. Lévinas preferă astfel să confrunte intenționalitatea cu diferitele fenomene ale alterității, dar în așa fel, încât *autodonația* radical transcendentă a sensului relevantă în aceste experiențe ale alterității – autodonație ireductibilă la *donăția* egologică a sensului de către conștiința intențională – să rămână în continuare o experiență a imanenței fenomenologice. În cele ce urmează, vom analiza, după o scurtă trecere în revistă a criticii lévinasiene a intenționalității egologic-obiectivante, efectul pe care l-a avut confruntarea cu fenomenul celuilalt, respectiv al timpului (dar și al sensibilului și a corporalității) asupra înțelegerii lévinasiene a intenționalității.

Unul dintre motivele cele mai constante ale polemicii lui Lévinas cu Husserl – arhiprezent în opera lévinasiană, începând deja cu interpretarea, în manieră heideggeriană, a teoriei husserliene a intuiției din teza de doctorat din 1930¹ și până la scrierile tardive – este, fără îndoială, critica *intenționalității obiectivante*, care plasează la baza tuturor trăirilor intenționale (fie ele non-teoretice, ca dorința, voința, simțirea, experiența timpului sau experiența antepredicativă) un act teoretic de reprezentare. Însă nu teoretismul sau reprezentacionismul intenționalității obiectivante în sine este ceea ce îl deranjează pe Lévinas, ci înainte de toate caracterul ei *egologic*: faptul că *intenționalitatea obiectivantă husserliană reduce, ca urmare a reducăției transcendente, alteritatea datului fenomenologic la o donație a sensului de către ego-ul transcendental*. Ceea

1 E. LÉVINAS, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Alcan, 1930, Paris, Vrin, 1980. Pentru critica intenționalității obiectivante, vezi mai ales pp. 86, 141-142.

ce înseamnă că critica intenționaliității egologic-obiectivante la Lévinas este întotdeauna în mod implicit și o critică a reducăiei transcendente în varianta sa carteziană din *Ideen I*.

Este cunoscut faptul că noutatea adusă de reducăia transcendentală este tocmai lărgirea sferei carteziene de evidență: Husserl nu mai are nevoie de veracitatea divină, deoarece reducăia nu aduce cu sine abolirea transcendenței, ci tocmai includerea ei ca sens intențional, ca fenomen de transcendență în imanența fenomenologică, aceasta din urmă conținând de acum înainte, în forma unei corelații originare, nu doar *cogitatio*-ul, *noe*za, ci și *cogitatum*-ul, *noema*. Această ilimitare a sferei de evidență conduce însă la un idealism fenomenologic și mai radical decât cel kantian, deoarece orice limită a fenomenalității, cum ar fi lucrul în sine, este exclusă din principiu, un idealism fenomenologic în care ontologia este înlocuită de o *egologie a sensului*: sensul ființei se reduce la sensul de a fi inteligibil de către o conștiință, la o auto-explicitare a ego-ului transcendental. Prin introducerea reducăiei transcendente Husserl pare deci a depăși tensiunea internă principiului *intuiției donatoare*, cea dintre *autodonația obiectului* și *donația de sens* a conștiinței constituante, în favoarea celei din urmă.

Or Lévinas nu acceptă această reducere a autodonației, a alterității sau – ca să utilizăm un faimos sinonim, care apare în subtitlul primei sale opere majore, *Totalitate si Infinit* – a *exteriorității* obiectului la donația egologică a sensului, la un *Sinngebung* al ego-ului transcendental. De fapt, din punct de vedere strict fenomenologic, întreaga operă levinasiană nu este altceva decât o *fenomenologie a alterității*, un fel de *heterologie* a autodonației sensului opuse egologiei idealiste husserliene. Este evident, pe de altă parte, că ar fi prea facil ca să reducem întreaga fenomenologie husserliană la această egologie idealistă, care reprezintă doar o dimensiune – desigur decisivă – a operei husserliene. Fapt recunoscut implicit și de către Lévinas când distinge „litera” doctrinei husserliene (privilegiul intenționa-

lității egologic-obiectivante) de „spiritul” ei (descrierile unor fenomene ale alterității care contestă primatul egologiei, ca sensibilul, timpul, corpul propriu). Lectura lévinasiană a lui Husserl va fi totuși una destul de ambiguă: chiar dacă va recunoaște întotdeauna influența „spiritului” învățăturii husserliene, el nu va înceta să denunțe în același timp „litera” ei, care ar privilegia întotdeauna primatul egologiei.

Opuându-se intenționalității egologic-obiectivante care reduce, ca urmare a reducăiei transcendente, autodonația datului fenomenologic la o donație de sens egologică, Lévinas se angajează – iar aceasta înaintea oricărei fenomenologii explicite a experienței celuilalt – în căutarea unor forme *non-obiectivante* și implicit *non-egologice* ale intenționalității, căutare care se va concretiza într-o reinterpretare originală a fenomenologiei husserliene a *sensibilului*, a *corporalității*, respectiv a *temporalității*. Vom vedea că toate aceste experiențe intenționale non-obiectivante implică o anumită de structurare a paralelismului noetico-noematic: dacă intenționalitatea egologic-obiectivantă reduce alteritatea datului fenomenologic la o noemă a unei noeze, deci la o donație de sens egologică, atunci Lévinas va surprinde un anumit exces, o anumită revărsare a noemei (al constituitului) asupra noezei (al constituentului), altfel spus un exces al autodonației sensului asupra *Sinngebung*-ului egologic. Putem desluși în această idee a excesului noemei asupra noezei, mai ales în cazul fenomenologiei lévinasiene a sensibilului și a corporalității, o certă influență a lui Heidegger – și aceasta în pofida faptului că corporalitatea *Dasein*-ului pare a fi una dintre lacunele principale ale analiticii existențiale din *Ființă și timp*. Deja în studiul asupra „Operei lui E. Husserl” din 1940, în care se schițează o critică a intenționalității egologice care reduce alteritatea datului fenomenologic la o noemă, Lévinas face elogiul lui Heidegger, deoarece la acesta, contrar lui Husserl, „maniera în care sunt angajat în existență are un sens original ireductibil la acela pe care o noemă îl are pentru

o noeză.”² Or tocmai acest sens ireductibil la corelația noetico-noematică a faptului de a fi angajat în existență, și anume acela al stării de aruncare a ființei-în-lume³, îl va regăsi Lévinas în excesul noematicului asupra noezii care caracterizează experiența sensibilului și a corpului. Am putea spune deci, forțând un limbaj heideggerian aplicat lui Lévinas, că sensibilul sau corpul se vor revela la Levinas ca fenomene inobiectivabile, datorită faptului că subiectul este situat în mod originar în ele, „aruncat în sensibil” sau „aruncat în corp”.

Vom rezuma pentru început lectura lévinasiană a fenomenologiei husserliene a sensibilului și a corporalității, urmând să revenim, după o comparație a fenomenologiei intersubiectivității lévinasiene cu cea husserliană, și mai detaliat asupra problemei temporalității. Vom utiliza aici acele analize ale experienței sensibile și corporale – profund influențate de „spiritul” fenomenologiei husserliene – pe care le putem găsi în comentariile fenomenologice adăugate celei de-a doua ediții, din 1967, a cărții *Descoperind existența cu Husserl și Heidegger*; aceste analize vor fi reluate ulterior în a doua secțiune a lucrării *Totalitate și Infinit*, dar de data aceasta vor fi opuse, ca „intenționalitate a plăcerii”, „literei” husserliene, adică intenționalității obiectivante a reprezentării.

În fenomenologia sensibilului, Lévinas opune înțelegerii sensibilului drept *calitate* a obiectului perceput, căruia îi revine rolul de a umple intenția semnificantă vidă a intenționalității obiectivante, ideea unui sensibil non-obiectivat, a unui dat hyletic înțeles drept „conținut non-intențional”, un sensibil în care „subiectul se imersează [*se baigner*] înainte de a gândi sau de a percepe obiecte.”⁴ Acest mod de „scufundare” în sensibil

2 E. LÉVINAS, „L'œuvre d'Edmund Husserl” in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, réimpression conforme à la 1^{ère} éd. de 1949, suivie d'Essais nouveaux, Paris, Vrin, 1967, rééd. en poche, 2001, p. 69.

3 *Ibid.*

4 *Id.*, pp. 206, 207.

„desemnează relația pre-reflexivă a unui conținut cu el însuși”, o „conștiință non-obiectivă de sine” care „se trăiește”. Termenii utilizați în comentarii pentru a descrie acest raport non-obiectiv la sensibil, ca cel al „imersării” în sensibil sau cel al „trăirii” sensibilului, vor fi aplicați în *Totalitate și Infinit* intenționalității non-obiective a plăcerii.

Fenomenologia lévinasiană a corporalității, care profită în mod cert de influența lui Merleau-Ponty, îi premerge totuși într-o anumită măsură acestuia din urmă, deoarece își face apariția deja în lucrarea scrisă în timpul războiului, *De la existență la existent* (1947), unde ipostazei existentului (ființării umane) în *existență* (ființă) îi corespunde auto-poziționarea unei conștiințe localizate prin *corpul său propriu*, prin *trup* (*Leib*). Acestei poziționări prin întrupare a subiectului, care este descrisă aici încă ca o „imobilitate”, ca o „fixitate”, ca un „repaus” în „aici”⁵, i se adaugă, în studiul „Intenționalitate și metafizică” (1959), *kinestezele*. Comentând un manuscris tardiv al lui Husserl, intitulat „Note pentru constituirea spațiului”⁶, în care este vorba despre constituirea spațiului pre-obiectiv prin mișcările corpului propriu, prin kinesteze, Lévinas vorbește despre o „intenționalitate fundamentală a întrupării”, prin care sinele, „în loc să rămână în sine-însuși pentru a absoarbe tot *altul* prin reprezentare” intră într-o veritabilă relație de *transcendență* cu un „*altul* decât sinele”.⁷ Este vorba, așa cum se precizează în același articol, despre o intenționalitate *non-obiectivă* a unei intenționalități întrupate: „Această fenomenologie a sensibilității kinestezice degajează intenții nicidecum obiecti-

5 E. LÉVINAS, *De l'existence à l'existant*, Fontaine, 1947, 2^e éd. avec préface de l'auteur à la 2^e éd., Paris, Vrin, 1978, pp.120, 122

6 E. HUSSERL, „Notizen zur Raumkonstitution” (1934), in *Philosophy and Phenomenological Research*, 1940. trad. fr. de D. Pradelle „Notes pour la constitution de l'espace”, in Husserl, E., *La terre ne se meut pas*, Paris, Minuit, 1989.

7 E. LÉVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, op. cit., pp. 195,196.

vante și puncte de repere care nu funcționează ca obiecte [...]. Subiectul nu se mai ține în imobilitatea subiectului idealist, ci se găsește antrenat în situații care nu se reduc la reprezentări pe care le-ar putea avea despre aceste situații.”⁸ Analizând apoi, în „Intenționalitate și senzație” (1959) descrierea experienței spațiului *tactil* din faimosul paragraf 36 al *Ideen II*⁹, Lévinas notează că aceste senzații tactile, aceste impresii sensibile șterg prin indeterminarea lor (ele fiind simțite „pe” și în același timp „în” corp) orice structură simțire-simțit, subiect-obiect, interioritate-exterioritate, introducându-ne astfel într-o relație de „apartenență a subiectului la obiect”: „experiența sensibilă nu este doar experiența spațiului, ci printr-o *iterație* imediată, o experiență în spațiu”; corpul propriu este „punctul zero al oricărei experiențe și deja ca și inclus în această experiență printr-o iterație fundamentală”.¹⁰

În fine, studiul „Eșecul reprezentării” (1959), care descrie orizontul intențional ca o revărsare continuă a noemei asupra noezii¹¹, relevă în mod admirabil acest exces a constituitului asupra constituantului în toate formele intenționalității non-obiectivante pe care le-am inventariat până acum. Astfel, „în filosofia corpului propriu [...] intenționalitatea ne revelează adevărata sa natură, pentru că mișcarea sa spre reprezentat își are rădăcinile aici în toate orizonturile implicite – non-reprezentate – ale existenței întrupate; care își capătă existența din aceste orizonturi pe care, în același timp, într-un anumit sens, le constituie (deoarece devine conștient de ele) ca și cum aici ființa constituită ar condiționa propria sa constituție.”¹² În

8 *Id.*, p. 195., cf. p. 220.

9 Aici sunt introduse noțiunea de *impresie sensibilă* (*Empfindnisse*), dar și acea chiasm tactil atât de important pentru ultimul Merleau-Ponty

10 *Id.*, pp. 217-219.

11 Plecând de la analiza intențională husserliană care ar implica, după § 20 al *Meditațiilor Carteziene* „depășirea intenției însăși în intenție” *Id.*, p. 181.

12 *Id.*, p. 183.

ceea ce privește experiența sensibilă, „ea este privilegiată, pentru că în ea se petrece această ambiguitate a constituției în care noema condiționează și adăpostește noeza care o constituie.”¹³

Toate aceste descrieri ale experienței sensibilului sau ale corporalității, și care vor fi reluate aproape *mot à mot* în *Totalitate și Infinit*¹⁴, converg deci spre aceeași contestare a structurii noetico-noematice a intenționalității egologic-obiectivante: în loc să se reducă la o noează, la o donație de sens egologică a ego-ului constituant, noema, constituitul se revarsă asupra constituantului, păstrând astfel ceva din alteritatea, exterioritatea datului fenomenologic.

Dar fenomenologia lévinasiană a alterității se identifică în primul rând, așa cum bine se știe, cu fenomenologia alterității – primordiale și originare pentru Lévinas – a *celuilalt*, adică cu fenomenologia *intersubiectivității*. Vom încerca, în continuare, să dezvoltăm efectele acestei fenomenologii a alterității celuiilalt asupra teoriei lévinasiene a intenționalității cu ajutorul unei comparații dintre fenomenologia – incontestabil originală și novatoare – a *chipului* celuiilalt cu figura egologic-statică a intersubiectivității la Husserl (care corespunde, *grosso modo*, demersului din a *V-a Meditație Carteziană*). Mai concret, vom compara structurile intenționale a două acte diferite de *aprezentare*: *aprezentarea analogică* a *trupului* celuiilalt la Husserl, respectiv *aprezentarea chipului* celuiilalt la Lévinas, termen care nu apare explicit în forma aceasta la acesta din urmă, dar care poate fi dezvoltat pe baza descrierilor și sugestiilor făcute de filosoful francez.

Știm că intenționalitatea aprezentativă a celuiilalt la Husserl este un fel de apercepție prin analogie (dar nu prin raționament), grație căruia *corpul* (*Körper*) celuiilalt se dă, prin ana-

¹³ *Id.*, p. 186.

¹⁴ E. LÉVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff (coll. Phaenomenologica), 1961, Paris, Le Livre de poche, 1990, pp. 134-135.

logie cu propriul meu corp – care îmi este dat întotdeauna ca și *trup* (*Leib*) – ca un alt trup. Aprezentarea psihicului celuilalt, a cărui prezentare sau donație intuitivă este *a priori* imposibilă, este deci mediată la Husserl de *prezentarea* corpului celuilalt, a cărui donație este, dimpotrivă, oricând posibilă, *telos*-ul adecvării intuitive reglând aici, în maniera unei idei în sens kantian, procesul perceptiv. Faptul că, deși modul lor de donație le distinge radical, aprezentarea psihicului se află totuși într-o conexiune esențială cu prezentarea corpului celuilalt, adică cu intenționalitatea obiectivantă, îl determină până la urmă pe Husserl să aplice aceeași teleologie perceptivă și confirmării aprezentării celuilalt. Prin urmare aprezentarea trupului celuilalt este la Husserl un *act intențional dependent de un act de prezentare și reglat teleologic*.

Dacă în descripția husserliană a experienței intersubiective alteritatea celuilalt poate fi dată doar prin *medierea* alterității corpului fizic a celuilalt, Lévinas, din contră, disociază radical cele două forme de alteritate, deoarece este convins că intervenția percepției alterității corpului fizic în experiența celuilalt nu poate avea ca rezultat decât ratarea alterității *immediate* a celuilalt, alteritate care se fenomenalizează în chipul acestuia. În timp ce Husserl descrie experiența celuilalt ca *accesibilitate indirectă* – adică mediată prin alteritatea corpului – *a ceea ce este inaccesibil în mod direct* (psihicul celuilalt), Lévinas afirmă că există un *acces direct la această inaccesibilitate directă în ea însăși*, o prezență, o donație în „carne și oase” a acestei „anumite absențe” în chipul celuilalt. Avem de a face aici cu o paradoxală *aprezentare fără nici o prezentare*, sensul alterității specifice celuilalt fiind aprezentat în chipul lui fără interpunerea prezentării corpului. Or, dacă aprezentarea chipului celuilalt este independentă de prezentarea corpului celuilalt, ea va fi independentă și de teleologia care reglează percepția corpului fizic: dacă prezentarea intuitivă a alterității celuilalt este *a priori* imposibilă, atunci aceasta nu poate fi dat nici măcar în

maniera unei idei kantiene care să regleze teleologic percepția ei. Prin concluzie, prezentarea lévinasiană a chipului celuilalt, contrar prezentării husserliene a trupului celuilalt, este un *act intențional independent de orice adecvare intuitivă (ceea ce contestă universalitatea paralelismului intenție/donație intuitivă)* și în același timp în mod radical *non-teleologic*.

Este foarte probabil ca la originea divergenței dintre accepția husserliană, respectiv lévinasiană a experienței intenționale în general să se afle tocmai această diferență dintre cele două abordări ale prezentării celuilalt: în timp ce la Husserl prezentarea celuilalt – deși i se afirmă prioritatea în ordinea de constituire a obiectivității (a naturii intersubiective) – rămâne, cel puțin în sensul unei „contaminări originare” dintre două tipuri de intenționalități, o intenționalitate ghidată de percepția obiectului (și implicit de ideea adecvării intuitive), Lévinas, exact invers, va concepe percepția prezentativă a chipului celuilalt – această inadecvare radicală – ca fiind matricea însăși a oricărei experiențe intenționale, inclusiv cea a lucrurilor.

Prin prezentarea feței celuilalt Lévinas descrie experiența unei donații non-fenomenale, fenomenul unei non-fenomenalități, dar care corespunde donației însăși a sensului alterității celuilalt. Trebuie semnalat aici că această descriere a fenomenalității chipului se apropie într-o mult mai mare măsură de fenomenalitatea ființei la Heidegger decât ar fi dispus să recunoască Lévinas. Nu rezidă oare în însăși esența diferenței ontologice faptul că ființa ființării nu se descoperă niciodată decât fiind acoperită, învăluită de către ființarea în care ea se dă, că ființa rămâne transcendentă donației sale într-o ființare, că ea rămâne absentă tocmai prin prezentarea sa într-o ființare, că și ea este, la urma urmei, fenomenul unei anumite non-fenomenalități?¹⁵

15 Și am putea continua: de exemplu, deja în *Ființă și Timp*, absența obiectului în experiența angostei constituie tocmai experiența privilegiată

Dacă intuiția centrală a fenomenologiei este cea a *corelației a priori* dintre *ceea ce apare*, obiectul experienței și *apariția* însăși, experiența proprie acestui obiect, atunci am putea spune că Lévinas, chiar dacă radicalizează modul propriu de non-donație sau de non-apariție a fenomenului chipului, rămâne totuși fidel ideii de corelație. Astfel, fenomenului chipului care într-un anumit sens nu apare îi corespunde totuși o experiență subiectivă, și anume experiența acestei non-apariții, care este în același timp experiența autodonației sensului alterității celuilalt. Avem de a face aici cu *donația unui sens* în mod radical transcendent, deoarece ireductibil la *donația egologică a sensului* de către conștiința intențională. Dar această transcendență a celuilalt, această inadecvare radicală cu imanența rămâne totuși o experiență a imanenței fenomenologice. În definitiv, Lévinas opune *corelației fenomenologice a priori dintre gândire și ființă* (corelație care riscă întotdeauna să se reducă la o adecvare totală și la o pură tautologie dintre gândire și ființă), un alt fel de corelație a priori, cea a *inadecvării dintre gândire și ființă* (sau celălalt); concepție care putea să-i parvină, pe lângă Heidegger, a cărui influență am amintit-o deja, și de la Rosenzweig. Acesta, inspirându-se din filosofia pozitivă a ultimului Schelling (cel care afirma deja că vocația rațiunii este aceea de a stabili un raport cu ființa care o depășește și o excedează), vorbește, în *Steaua izbăvirii* – operă care a avut un efect hotărâtor asupra lui Lévinas – despre o „non-identitate dintre gândire și ființă” care „trebuie să apară însăși în gândire”¹⁶.

Prin această idee conform căreia inadecvarea dintre imanența gândirii și transcendența fenomenului este încă o corelație fenomenologică, și prin urmare o experiență subiectivă atestabilă fenomenologic, Lévinas poate fi considerat

a nimicului. Heidegger va vorbi ulterior, în seminarul de la Zähringen, despre o așa numită „fenomenologie a inaparentului”.

16 Cf. F. ROSENZWEIG, *L'Étoile de la Rédemption*, trad. fr. A. Derczanski și J.-L. Schlegel, Paris, Éd. du Seuil, 1982. p. 22.

fără îndoială precursorul unei tendințe marcante a fenomenologiei actuale. Ne gândim aici de exemplu – fără a putea intra în amănunte – la cercetările unui Marc Richir care se articulează în jurul distincției dintre autodonația unui „sens care se face” („*sens se faisant*”, o preluare a conceptului husserlian de *Sinnbildung*), a unui „fenomen ca nimic altceva decât fenomen” (*phénomène comme rien que phénomène*), respectiv instituția simbolică a sensului („*institution symbolique*”, care corespunde conceptului husserlian de *Sinnstiftung*)¹⁷. Ne gândim de asemenea la fenomenul saturat descris de Jean-Luc Marion, ca experiență a unui exces constitutiv al donației intuitive asupra intenției.¹⁸

Revenim acum la comparația dintre prezentarea trupului, respectiv a chipului celuilalt, pentru a introduce o altă problemă care a avut un rol important în discuția lévinasiană privitoare la intenționalitate: este vorba de problema *singularității*. În timp ce Husserl, în descrierea experienței celuilalt, pleacă de la o *asemănare* corporală și se străduiește să stabilească o altă *asemănare*, „trupească” – o analogie între două trupuri, trupul *ego*-ului și cel al *alter ego*-ului –, Lévinas consideră că relația autentică cu celălalt este o relație paradoxală a unei *diferențe radicale* între două singularități incomparabile, relație care exclude astfel orice posibilitate de analogie între ipseitatea proprie eului și ipseitatea celuilalt. Dacă la Husserl sensul general de *ego*, cel al trupului ca punct zero a apariției lumii intersubiective (și astfel obiective) se constituie chiar în actul prezentării analogice, la Lévinas prezentarea chipului *acestui* celălalt unic dă acces într-o manieră directă și imediată la inaccesibilitatea,

17 Vezi mai ales M. RICHIR, *La crise du sens et la phénoménologie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990.

18 Vezi J.-L. MARION, „Le phénomène saturé”, in Jean-Louis CHRÉTIEN, Michel HENRY, Jean-Luc MARION, Paul RICOEUR, *Phénoménologie et théologie*, Paris, Criterion, 1992.; precum și J.-L. MARION, *Étant donné*, Paris, PUF, 1997.

la alteritatea acestui celălalt. La Lévinas, fenomenul celuiilalt este deci singularizat în mod radical tocmai prin chipul acestuia, chipul fiind singurul fenomen care nu aparține unei „esențe generale”; într-adevăr, o variație eidetică a „esenței generale chip” nu ne-ar putea da eventual decât chipul neutru al unui portret robot. A prezentarea chipului acestui celuiilalt dă acces într-o manieră imediată și directă la inaccesibilitatea ipseității și singularității lui.

Lévinas abordează detaliat problema singularității datului fenomenologic (singularitatea nu numai a celuiilalt, ci și a lucrurilor) în cadrul criticii teleologiei perceptive (pe care am anticipat-o deja), expusă într-un studiu extrem de important, „Limbaj și proximitate” (1967), studiu care poate fi considerat prima schiță completă a celei de al doilea opere principale, *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*¹⁹. Este cunoscut faptul că în conformitate cu doctrina husserliană privitoare la percepție, obiectul percepției nu se dă niciodată dintr-o dată, într-o singură apariție imediată, ci într-o serie în(de)finită a unor profiluri (*Abschattungen*) mereu diferite, *altele*, ale *aceluiași* lucru. Or, argumentează Lévinas, această identitate a aceluiași lucru nu este un dat al percepției, ci provine dintr-o idealizare ilegitimă a datului fenomenologic, în sensul că eu nu pot percepe același lucru în continuitatea profilurilor, decât grație *ideii* (în sensul kantian²⁰) de adecvare a lucrului cu *conceptul* acestui lucru. Profilurile sunt de la bun început aparițiile aceluiași lucru care apare, doar pentru că acest „același” este identificat din start ca fiind conceptul lucrului, identitatea unui obiect ideal spre care converge, teleologic, sistemul concordant al aparițiilor. Lévinas pune deci în evidență un hiat ireductibil între fluxul infinit al profilurilor percepției și *evidența ante-predicativă a obiectului*

19 E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye. M. Nijhoff (coll. Phaenomenologica, 1974, Paris, Le Livre de poche, 1996.

20 În sensul kantian al unui principiu care reglează, în maniera unui *telos* împins la infinit, procesul concordant al percepției.

identificat printr-o intuiție categorială, identificarea logico-eideitică (noematică) imediată a obiectului. Această identitate nu se împlinește de fapt niciodată în cursul percepției, ci este – utilizând expresiile lévinasiene – „pretinsă” și „proclamată” de către o idealizare logico-eideitică ilegitimă a datului fenomenologic.

Proclamarea identității obiectului, prezent deja în experiența cea mai pasivă sau antepredicativă, face ca percepând un lucru singular, *acest* lucru *aici*, un „*acesta*”, eu îl percep, grație idealizării logico-eidetice, deja dintotdeauna *ca* un *acela*. (Expresia utilizată de Levinas este „*ceci en tant que cela*”, unde *en tant que* se referă la faimosul „*etwas als etwas*” heideggerian, la *ca*-ul hermeneutic sau pre-apofantic din *Ființă și timp*, altfel spus la caracterul originar interpretativ al percepției.) Expresia *acesta ca acela* corespunde aici rezultatului identificării idealizante a obiectului, faptului că datul singular fenomenologic, *acesta*, nu poate fi perceput doar *ca acesta*, ci trebuie identificat cu un obiect ideal, cu *acela*.

Această identificare idealizantă a obiectului este, în interpretarea lui Lévinas, rezultatul unei *nominalizări* a datului singular, opera unei intenționalități în mod originar „lingvistice”, „verbale”.²¹ Intenționalitatea ar fi lingvistică deja în sfera ante-predicativului, fapt sugerat de către Lévinas prin utilizarea expresiei de „deja spus”, pe care îl aplică *Spusului* (*Dit*) fenomenologic opus *Spunerii* (*Dire*) etice în *Altfel decât a fi*. Problema centrală a fenomenologiei husserliene a limbajului pare deci a fi faptul că predicatul nu este altceva decât repetiția antepredicativului, altfel spus – ca să utilizăm aici formularea lui Marc Richir – „antepredicativul este reflecția fidelă, imaginea în oglindă a predicativului.”²²

21 Cf. E. LÉVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, op. cit., pp. 304, 306-307.

22 M. RICHIR, *La crise du sens et la phénoménologie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990, p. 172.

Se poate deci afirma, sintetizând, că dacă *experiența sensibilului și a corporalității relevă o anumită punere în cauză a structurii noetico-noematice a intenționalității, experiența celui alt ca aprezentare a singularității chipului celui alt nu numai că contestă un alt paralelism intențional, cel al adecvării dintre intenția semnificantă și donația intuitivă, dar ne obligă în același timp și la reconsiderarea caracterului teleologic, respectiv originar lingvistic al intenționalității*.²³

Trecem acum la ultima parte a studiului nostru, și anume la analiza efectului temporalității diacronice (de fapt genetice) asupra conceptelor de non-intenționalitate și de inversiune a intenționalității din *Altfel decât a fi*.

Trebuie spus înainte de toate că în pofida criticii constante a descrierii husserliene a timpului (de fapt doar a dimensiunii sale *statice*), concepția timpului diacronic introdusă în *Altfel decât a fi* corespunde, în opinia noastră, unei reinterpretări fecunde a anumitor elemente *genetice* ale demersului husserlian. Este vorba de lectura heterologică a *retenției* și a *impresiei originare* – respectiv de fenomenul „*après-coup*”-ului sau al *întârzierii originare* a timpului și de fenomenul *prezentului imprevizibil*. Această lectură este dezvoltată inițial de Lévinas într-un studiu de o importanță capitală, intitulat „Intenționalitate și senzație” (1965), care anticipează concepția temporalității diacronice din *Altfel decât a fi*.

23 Nu putem decât semnala aici că problema depășirii caracterului teleologic și lingvistic al experienței intenționale a fost aprofundată ulterior în fenomenologia limbajului elaborată de Marc Richir (vezi mai ales *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992) plecând de la „teleologia schematică fără concept” a judecății estetice reflexive kantiene și pe urmele lui Merleau-Ponty, care vorbise deja despre o „coerență fără concept” a percepției, în care identitatea obiectului ar fi dată deja, anterior determinării sale logico-eidetice (vezi *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 199).

Așa cum se știe, dacă descrierea *statică* din lucrarea husserliană *Prelegeri asupra conștiinței intime a timpului* vizează modul de apariție a obiectelor temporale imanente constituite, a treia parte a *Prelegerilor* este o investigație *genetică* a nivelului ultim și constituent al timpului, cel al fluxului absolut al conștiinței. Confruntându-se între altele cu problema *unității* fluxului, Husserl recurge aici la o dedublare a intenționalității retenționale: printr-o conversiune a privirii, eu pot să mă instalez ori în „*intenționalitatea transversală*” care vizează obiectele temporale imanente constituite (seria retențiilor unui sunet anume), ori în „*intenționalitatea longitudinală*” care se dirijează asupra fluxului conștiinței constituante însăși (asupra seriei retențiilor conștiințelor trecute ale acestui sunet). Conștiința absolută reține deci, pe de o parte, trecutul obiectului temporal, iar pe de altă parte *se* reține, adică își reține și propriul său trecut, fazele deja scurse ale fluxului absolut. Aceste două intenționalități nu reprezintă două fluxuri diferite, ci se întrepătrund în unitatea indisolubilă a aceluiași flux, care va constitui astfel, pe lângă temporalitatea obiectului temporal, și propria sa temporalitate, care va trebui deci să se *autoconstituie*. La urma urmei, auto-constituirea fluxului este singura soluție logică în fața pericolului regresiei infinite inerente oricărei teorii reflexive ale conștiinței: apariția fluxului nu poate fi considerată din nou un obiect constituit, deoarece aceasta ar presupune o altă conștiință și mai absolută în spatele acestei apariții obiectivate, și așa mai departe. Dar auto-constituirea fluxului nu înseamnă că momentul final al constituirii timpului ar fi o coincidență, o identitate finală dintre constituent și constituit. Ceea ce permite auto-temporalizarea timpului este tocmai o anumită *non-coincidență* dintre actualitatea instantanee a impresiei originare (constituantul) și intenționalitatea longitudinală a retenției (constituitul). Mai exact, ceea ce în auto-apariția fluxului absolut al timpului este adus la apariție, nu este decât faza retențională trecută a unei impresii originare

care nu apare ea însăși, sau mai bine zis apare doar ulterior, „*après-coup*” (*Nachträglich*), modificându-se retențional.²⁴

Această idee a non-coincidenței, despre care Husserl vorbește la sfârșitul paragrafului 39 din *Prelegerile* sale asupra timpului, este extrem de importantă pentru înțelegerea reinterpretării lévinasiene a dimensiunii genetice a demersului husserlian. Ipoteza noastră este că la originea concepției diacronice a timpului din *Altfel decât a fi* se află o radicalizare a acestui moment constitutiv de *non-coincidență* în fluxul absolut al timpului.

În „Intenționalitate și senzație”, studiul amintit mai devreme, Lévinas identifică în mod explicit momentul originar al temporalizării cu această non-coincidență, cu „defazajul” continuu al impresiei originare, care nu apare decât modificându-se în intenționalitatea longitudinală a retenției. Non-coincidența dintre actualitatea impresiei originare (constituantul) și intenționalitatea longitudinală a retenției (constituitul) implică imposibilitatea de a surprinde momentul survenirii unei impresii originare – momentul apariției însăși a timpului –, deoarece aceasta nu apare decât modificându-se în fazele retenționale. Nu putem să ne instalăm în impresia originară și să coincidem cu originea constituantă a timpului, deoarece aceasta se precede dintotdeauna pe ea însăși, devansând în mod continuu propria sa modificare retențională în care se dă. Originea timpului este astfel întotdeauna în *avans* față de timpul constituit al intenționalității longitudinale a retenției, sau invers, aceasta din urmă este dintotdeauna deja în *întârziere* în raport cu această origine constituantă.

Dar dacă auto-temporalizarea fluxului este dintotdeauna devansată de originea constituantă a timpului, atunci ne confruntăm aici, așa cum spune Lévinas, cu o „*iterație*” fundamentală sau originală, cu un fel de „revenire a timpului

24 Cf. E. HUSSERL, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. H. Dussort, Paris, PUF, 1964, p.109.

asupra lui însuși”.²⁵ În această iterație a timpului – pentru a relua formularea unui text inedit husserlian citat de Lévinas – „ceea ce temporalizează (*das Zeitigende*) este deja temporalizat (*ist gezeitigt*)”.²⁶ Dat fiind faptul că, așa cum am văzut adineauri, tocmai pentru a evita regresia infinită, noi nu putem postula nici un punct atemporal, nici o altă conștiință și mai absolută în spatele fluxului absolut de unde am putea reflecta la acesta ca la un obiect, conștiința timpului nu devine conștient de acest timp într-o reflexie *asupra* timpului ca obiect, ci *în* însuși acest timp. Iată de ce *conștiința timpului și evenimentul însuși al timpului*, scurgerea fluxului deja dintotdeauna constituit, „coincid”, „se află pe același plan”.²⁷ Această conștiință a timpului nu poate fi echivalată cu conștiința intențională reflexivă și obiectivantă a *reamintirii* sau a *anticipației* în care reflectăm asupra unui obiect temporal trecut sau viitor ca la un obiect intențional. Și chiar dacă conștiința fluxului absolut al timpului poate fi încă considerată într-un anumit sens o conștiință intențională, ea va fi o conștiință intențională în mod radical *pre-reflexivă și pre-obiectivantă*.

Am putea spune că fenomenul timpului este unul dintre fenomenele-limită ale constituției intenționale (pe lângă fenomenul celuilalt sau cel al corpului propriu): *timpul este inconstituibil deoarece auto-temporalizarea sau auto-apariția fluxului în intenționalitate longitudinală este deja dintotdeauna constituită*. Timpul însuși este dat dintotdeauna deja, înainte de a fi constituit. Conștiința timpului este deja *în* timp, inclusă în temporalizarea pe care ar trebui s-o constituie. Ea este deci, ca și *Dasein*-ul heideggerian sau subiectul etic lévinasian, timpul însuși: „conștiința timpului este timpul conștiinței”²⁸. Să mai

25 E. LÉVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, op. cit., pp. 213, 222.

26 *Id.*, p. 222.

27 *Id.*, pp. 213, 214, 215.

28 *Id.*, p. 214.

remarcăm că această conștiință pre-obiectivă și pre-reflexivă este de asemenea în mod fundamental *pasivă*: instalându-mă în intenționalitatea longitudinală, eu sunt expus scurgerii timpului care îmi advine fără ca eu să-l constituî. Reîntâlnim deci aici același exces al constituitului asupra constituantului, pe care Lévinas l-a pus în evidență în cazul experienței sensibile și corporale.

Dacă timpul nu se dă decât în această non-coincidență, în această „tranziție” a retenției într-o continuă întârziere în raport cu survenirea unei impresii originare care o devansează, atunci conștiința timpului este deja dintotdeauna „în întârziere față de ea însăși”²⁹. Ceea ce înseamnă că această întârziere originară est condiția însăși a apariției timpului: „*après-coup*-ul conștientizării este *après-coup*-ul timpului însuși”³⁰. Pe scurt, *après-coup*-ul, *întârzierea originară este momentul constitutiv, originar al timpului*. Din cauza originarității acestei întârzieri, impresia originară nu mai este percepută, în descripția lui Lévinas, ca imanență a unei simple coincidențe cu sinele în prezență, ci ca transcendență a non-coincidenței originare, prin care ea se îndepărtează deja dintotdeauna de sine-însăși, rupând cu apartenența sa imediată la sine-însăși. În consecință, nu mai putem vorbi, în accepția lui Lévinas, de o identitate cu sinele, ci mai degrabă de o alteritate față de sine a prezentului impresiei originare: în loc să-l includă în identitatea sa, prezentul impresiei originare este, din contră, și începând deja cu survenirea lui, oarecum posedat de diferența și de alteritatea retenției, devenind astfel, din prezentul lărgit care era inițial la Husserl, un fel de limită invizibilă a apariției timpului în intenționalitatea longitudinală a modificației retenționale. În cadrul temporalizării genetice sau diacronice a timpului, *originaritatea nu va mai aparține impresiei prezentului, ci retenției* (așa cum a intuit la rândul său și Merleau-Ponty, care

29 *Id.*, p. 215.

30 *Id.*, p. 213.

vorbește în notele de lucru la *Vizibilul și invizibilul* despre non-coincidența impresiei originare și despre caracterul fundamental al retenției; dar și Derrida, care vorbește în *Vocea și fenomenul* despre originaritatea *urmei* retenționale³¹). În locul impresiei originare, avem de a face deci cu un fel de *retenție originară*. Dacă în concepția statică identitatea impresiei originare preceda diferența retenției, aici această retenție originară este cea care „precede” oarecum impresia originară, care nu se dă decât ulterior și nu cum presupunem de obicei, că retenția ar trebui să apară doar după donația impresiei originare.

Lévinas critică în *Altfel decât a fi* concepția husserliană statică (sau, în formularea lui, sincronică) a timpului: temporalizarea concepută ca auto-modificare, ca continuă alterare retențională a aceleiași impresii originare (a identicului), conduce la concepția paradoxală a scurgerii imobile a unui timp care nu trece. Acestui timp imobil Lévinas îi opune timpul diacronic care trece, se temporalizează tocmai datorită pierderii, scăpării și absenței pe care o implică retenția originară. Vom vedea în continuare că atât ideea centrală din *Altfel decât a fi*, cea a unui subiect în mod originar etic – deja dintotdeauna în relație de responsabilitate cu celălalt – cât și ideea inversării intenționalității printr-o heterologie responsivă (despre care vom vorbi spre final studiului nostru), se bazează pe această temporalitate diacronică, pe care, conform demonstrației noastre, Lévinas a elaborat-o pornind de la interpretarea temporalității genetice la Husserl.

Subiectul diacronic din *Altfel decât a fi* corespunde de fapt conștiinței de sine retenționale a fluxului absolut pe care o găsim deja la Husserl. Ea însăși într-o întârziere originară în raport cu actualitatea instantanee a fluxului, această conștiință de sine pre-reflexivă și non-obiectivă nu-și apare sieși decât ulterior,

31 Vezi J. DERRIDA, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1967, pp. 75, 94-95, etc.; M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 238, 244, 249.

ca o modificare retențională continuă a fluxului conștiinței. Subiectul diacronic din *Altfel decât a fi* este și el conștient de un sine într-o întârziere originară asupra propriului său prezent, a unui Sine deja dintotdeauna la trecut. De aceea acest Sine nu are, propriu zis, nici o origine, ci este, așa cum spune Lévinas, un subiect *an-arhic*, al cărui trecut este *un trecut care nu a fost niciodată prezent*.

Evenimentul responsabilității față de celălalt relevă de aceeași temporalitate diacronică ca cea a subiectului diacronic. Ca și trecutul subiectului diacronic, și trecutul angajării responsabilității față de celălalt trebuie să fie un trecut care nu a fost niciodată prezent: evenimentul responsabilității față de aproapele neanticipat înseamnă că acesta trebuie să fi apelat la responsabilitatea mea *înaintea* oricărui angajări prelabile într-un prezent de care mi-aș putea aminti. Identificarea pe care o face Lévinas a acestor două trecuturi diacronice implică cele două teze fundamentale ale cărții *Altfel decât a fi*, care se reduc până la urmă una la cealaltă: i) conștiința de sine a subiectului diacronic este precedată dintotdeauna de relația de responsabilitate față de celălalt; ii) acest subiect diacronic este individuat prin această responsabilitate: el este un subiect originar etc.

În ceea ce privește lectura heterologică a impresiei originare, Lévinas opune prezentului husserlian, care este realizarea, umplerea anticipațiilor așteptărilor din trecut, evenimentul unui prezent imprevizibil, care nu poate fi anticipat din trecut, deoarece nu umple niciodată așteptările conținute în trecut. Evenimentul prezentului este realitatea însăși care infirmă toate anticipațiile posibile. Această infirmare nu este altceva decât excesul umplerii intuitive față de orice intenție semnificantă posibilă, pe care am întâlnit-o deja în analiza modului în care prezentarea chipului face imposibilă orice adecvare intuitivă.

Să analizăm, în final, modul în care această temporalitate diacronică, respectiv fenomenele retenției originare și a

viitorului imprevizibil afectează interpretarea intenționalității din *Altfel decât a fi*, interpretare care echivalează de fapt cu o deconstrucție a intenționalității, acesta fiind mai întâi inversată, pentru ca apoi să ajungem chiar la o anumită non-intenționalitate.

Lévinas nu se mulțumește doar cu contestarea paralelismelor și a teleologiei intenționale, pentru că, așa cum am sugerat deja la începutul acestui articol, ci el va încerca să destituie egologia idealistă husserliană printr-o adevărată inversare a intenționalității egologice, printr-o *fenomenologie a limbajului* foarte particulară, o *heterologie* a unei autodonații a sensului, heterologie radical opusă donației egologice a sensului de către o conștiință constituantă.

Or dacă această heterologie, în varianta sa din *Totalitate și Infinit*, reușește incontestabil să destituie egologia husserliană, ea o face însă printr-o simplă inversiune care lasă intactă cadrele teoretice ale egologiei: primatul ego-ului constituant este înlocuit pur și simplu cu primatul chipului celuiilalt, aceasta fiind descris în mod paradoxal, și pe deasupra în limbajul unei metafizici a prezenței, ca fiind originea constituantă, *arche*-ul sensului în locul ego-ului transcendental. Asimetriei constituției unui *alter ego* exterior sferei proprii ego-ului, Lévinas îi opune de fapt aceeași asimetrie, în sens invers, dar păstrând atât termenii cât și separația dihotomică a constituției egologice statice a intersubiectivității din a *V-a Meditație Carteziană* a lui Husserl.

Dar a doua versiune a heterologiei lévinasiene, „inversiunea intenționalității” din *Altfel decât a fi*, pe care l-am putea denumi, cu un termen preluat de la Waldenfels, *heterologie responsivă*³², diferă fundamental de heterologia din *Totalitate și Infinit*,

³² Vezi de exemplu Waldenfels, B., „Réponse à l'autre. Éléments d'une phénoménologie responsive”, in Escoubas, É. – Waldenfels, B., (éds./Hrsg.), *Phénoménologie française et phénoménologie allemande. Deutsche und Französische Phänomenologie*, Paris, L'Harmattan, 2000.

permițând depășirea caracterului ei problematic. Astfel, nu mai avem a face aici cu o simplă inversiune a termenilor egologi-ei husserliene, prin care să atribuim rolul de origine, de *arche* al sensului celuilalt. Ruptura de orice căutare a *arche*-ului sau a originii sensului se afirmă în mod explicit începând deja cu primele pagini ale lucrării *Altfel decât a fi*, prin utilizarea abundentă a termenilor de *an-archic* sau de *pre-original*. Spunerea ca *răspuns al responsabilității*, acest *act performativ etic*, nu constă într-un răspuns dat unei întrebări care l-ar precede într-o situație actuală de interlocuțiune. Răspunsul responsabilității a Spunerii etice răspunde la un *apel an-archic*, fără origine reprezentabilă, la un apel care ar fi auzit doar în actul răspunderii însăși. În heterologia responsivă din *Altfel decât a fi* sensul etic originar este instituit astfel nu de către un celălalt care ar fi originea constituantă a sensului, ci prin răspunsul subiectului etic la un apel an-archic. Inversiunea intenționalității înseamnă aici faptul că fiecare act de vorbire este de fapt deja un răspuns etic, altfel spus, donația egologică a sensului este inversată într-o *donație a sinelui*, într-o semnificație etică „pre-dată” celuilalt (*une signifi-cance „baillée” à autrui*)³³.

Inversiunea intenționalității din *Altfel decât a fi*, este, contrar „prezenței de spirit” a intenționalității care permite întotdeauna asumarea fenomenului – obiectivarea și reducerea lui la o egologie a sensului – o stare de *obsedare* de către datul fenomenologic, o experiență care la urma urmei se dovedește a fi non-intențională. Non-intenționalitatea Spunerii, ca expunere radicală, ca *vulnerabilitate*, este descrisă aici cu ajutorul unei fenomenologii mult mai radicale a sensibilului și a corporalității decât fenomenologia intenționalității plăcerii din *Totalitate și Infinit*: revărsarea orizontului noematic, al constituitului asupra noezii este înlocuit aici de o fenomenologie a *experienței gustative*, a *atingerii*, sau a *contactului*, în care orice structură

33 Emmanuel LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op.cit., p. 81.

noematică sau orice teleologie „intenție semnificativă / umplere intuitivă” este scurtcircuitată din start.

Dar această non-intenționalitate este, înainte de toate, cea a temporalității diacronice a subiectului etic aflat într-o întârziere originară asupra prezenței imprevizibile a chipului celuilalt, care nu apare decât *après-coup*, ca o urmă originară. Există o anumită conexiune între retenția originară și prezentul imprevizibil al impresiei prezentului: evenimentul imprevizibil al prezentului implică o rupere a continuității timpului, deoarece prin înfrimarea așteptărilor din trecut el excedează deopotrivă și conștiința prezentului, care nu se dă astfel decât ulterior. Această discontinuitate o regăsim în temporalitatea diacronică a experienței celuilalt din *Altfel decât a fi*: în timpul mort dintre alternanța prezentului imprevizibil al chipului celuilalt, care excede orice anticipare anterioară (excesul donației intuitive asupra intenției semnificante) și a întârzierii originare a subiectului etic asupra acestei prezențe, literalmente *nu avem timp* pentru obiectivarea și reducerea egologică a fenomenului celuilalt, intenționalitatea egologic-obiectivantă venind întotdeauna prea târziu.

INTENȚIONALITATEA ONTOLOGICĂ ÎN FILOSOFIA LUI LUIGI PAREYSON

Dan LAZEA

Ontological intentionality in Luigi Pareyson's philosophy.

Developing a path of thought which crossed through different areas of philosophy, from Existentialism and Personalism to Hermeneutics and ontology of liberty, Luigi Pareyson was one of the most important Italian philosophers of the 20th Century. The problem of "ontological intentionality" was never an explicit task for him, since Pareyson used this phrase as such only towards the last part of his activity. However, the effort to recollect the references to "ontological intentionality", on the one hand, and to point to the genuine meaning of it, on the other, is worthy. For, and this is the main idea of the study, ontological intentionality can enlighten important concepts of Pareyson's philosophy and proved to be a recurrent, even though undisclosed, theme of his thought.

A recupera din cadrul reflecției pareysoniene o problemă precum aceea a intenționalității, problemă ce apare în secolul XX mai degrabă circumscrisă de fenomenologia de factură husserliană, înseamnă a reconstitui un fir al gândirii ce pare minor în raport cu temele dominante ale acestuia.

Într-adevăr, dacă am adopta un punct de vedere strict cantitativ, cu siguranță că problema intenționalității pare a fi complet insignifiantă în raport cu dimensiunea operei pareysoniene. Teza pe care o voi susține în continuare este însă următoarea: formula „intenționalității ontologice” este una târzie, niciodată tematizată explicit, dar asumată ca posibilitate integratoare pentru momente importante ale reflecției sale precedente. În plus, importanța ei este cu atât mai mare cu cât ea apare la capătul unui efort teoretic desfășurat de-a lungul a mai bine de trei decenii, articulat deja în expresii originale

și concretizat în câteva contribuții teoretice majore pentru existențialism, estetică sau hermeneutică. Dacă această teză se dovedește legitimă, atunci intenționalitatea ontologică nu este altceva pentru Pareyson decât un alt mod (mai fericit) de a se referi la teme pentru care în anii precedenți fuseseră uzitate alte formule; ea devine astfel o adevărată constantă a gândirii acestuia ce poate fi reperată și recuperată din trama conceptuală folosită în diferitele etape anterioare. Voi susține teza enunțată aici folosindu-mă de câteva texte în care intenționalitatea ontologică, deși succint explicată de Pareyson, își dovedește importanța pentru filosofia acestuia.

*Intenționalitatea ontologică ca „esență”
a persoanei umane*

Scriș la peste 30 de ani de la prima apariție a cărții *Existență și persoană* (1950), studiul *De la personalismul existențial la ontologia libertății* a devenit ulterior prefața acestei cărți odată cu a V-a ediție din anul 1985¹. În acest text regăsim prima ocurență a expresiei „intenționalitate ontologică” pe care aș dori să o comentez aici. Pentru un cititor al acestui text-prefață, importanța dată aici acestei expresii i-ar putea induce un orizont de așteptare eronat, căci în interiorul cărții ea nu va mai apărea ca atare nici măcar o dată, și aceasta pentru simplul motiv că la momentul scrierii acelor texte altul era vocabularul folosit. Dar să vedem mai întâi cum anume este introdusă în această prefață sintagma „intenționalitate ontologică”. Contextul general este unul în care autorul își descrie drumul parcurs de la studiile dedicate existențialismului la formularea proprie a personalismului ontologic văzut ca adevărata alternativă la materialismul

1 L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Taylor, Torino, 1950. Voi folosi în cele ce urmează ediția a VII-a, il melangolo, Brescia, 2002, în continuare citată ca *EP*.

istoric sau la umanismul „finitist”. În centrul personalismului ontologic se află pentru Pareyson definiția persoanei umane ca identitate dintre raportarea la sine și raportarea la altul sau la ființă (*coincidenza di autorelazione ed eterorelazione*)². Este vorba aici de un raport de o factură specială: unul dintre termenii raportului, ființa, este „în raport doar întrucât, în sine i-relativ, pune acest raport” în timp ce celălalt termen al raportului, persoana umană, este „în raport doar întrucât este însăși acest raport”³. În acest fel este salvată atât diferența ontologică câștigată definitiv o dată cu Heidegger, cât și deschiderea ontologică a persoanei umane către ființă; de unde și insistența lui Pareyson asupra următoarei formulări: „omul nu *are*, ci este raport cu ființa”⁴.

Aceștia sunt în fapt termenii de bază ai vocabularului filosofic pareysonian din anii scrierii textelor ce compun această carte. Intenționalitatea ontologică și conceperea oricărei manifestări a umanului ca sinteză a receptivității și activității, sunt dezvoltări ulterioare ale acestor termeni: „Pe de o parte era vorba de o concepere a omului ca raport ontologic, și la aceasta se referea conceptul unei profunde și esențiale intenționalități umane, nu doar pe plan fenomenologic ci mai ales pe plan ontologic, care repeta și confirma faptul că omul nu atât *are* cât este raport cu ființa.”⁵ Precizarea care urmează trebuie privită cu toată atenția întrucât, așa cum atrăgeam atenția mai sus, expresia ca atare – „intenționalitate ontologică” – nu va mai apărea în decursul

2 După cum se va vedea în continuare, traducerea acestei atât de importante formulări pareysoniene, *coincidenza di autorelazione ed eterorelazione*, este una dificilă căci a traduce *eterorelazione* ca „raportare la altul” reduce generalitatea și caracterul abstract al termenului italian la o zonă a umanului: raportarea la altul ca relațioanre cu alți oameni. Până la urmă, așa cum vor dovedi fragmentele citate în continuare, prin *eterorelazione* Pareyson înțelege raportarea omului la ființă.

3 *EP*, p. 13

4 *EP*, p. 14

5 *Ibidem*.

cărții: „Când în paginile acestei cărți se afirmă că omul e pozitiv dar nu suficient, insuficient dar nu negativ, se înțelege întocmai că raportul omului cu ființa nu poate fi interpretat în termenii metafizici ai unei relații dintre parte și întreg, sau în general în sensul unei integrări în totalitate, ci trebuie să fie înțeles ca o intenționalitate ontologică care nu doar califică omul în proprietățile sale, ci îl determină în natura sa și îi epuizează complet esența.”⁶

Afirmația din finalul acestui citat este cu atât mai spectaculoasă cu cât Pareyson nu a fost niciodată un adept al formulelor tip sentință. În definitiv, nu este oare caduc ca, într-un mediu filosofic dominat de filosofia analitică, structuralism sau deconstructivism, să întrebi asupra esenței omului și să răspunzi într-o manieră aparent atât de categorică? Cu toate acestea, Pareyson nu face altceva aici decât să aprofundeze încă o dată una din căile deschise de gândirea lui Heidegger fiind din acest punct de vedere, ca filosof care se revendică de la imensa moștenire heideggeriană, într-o contemporaneitate plină de afinități cu alți gânditori precum Gadamer, Lévinas sau Jonas⁷. În cazul acestei reflecții asupra esenței omului, un studiu aparte ar trebui dedicat relației dintre afirmațiile din citatul de mai sus și paragrafele din *Sein und Zeit* în care Heidegger atacă probleme similare, cum ar fi în §9, unde se localizează și celebra formulare heideggeriană „Das «Wessen» des Daseins liegt in seiner Existenz”, „«Esența» *Da-sein*-ului rezidă în existența lui”⁸. Poate că aceleași ghilimele ar

6 *Ibidem*.

7 M. RAVERA, „Elementi per un confronto di due teorie ermeneutiche. Il concetto di «tradizione» in Pareyson e Gadamer”, in *Estetica ed ermeneutica*, Tulio Pironti editore, Napoli, 1981, R. T. VALGENTI, „Metaphysics, Freedom, and Critique: Emmanuel Levinas and Luigi Pareyson as interpreters of the Other”, in <http://students.depaul.edu/~rvalgent/Pareyson%20and%20Levinas.pdf>, N. FROGNEUX, „Une aventure cosmothéandrique: Hans Jonas et Luigi Pareyson”, in *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 100, no. 3, 2002.

8 M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, in GA 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, p. 56. *Ființă și timp*, tr. rom. de G. Liiceanu și C. Cioabă,

trebui subînțelese și în cazul lui Pareyson: în fond prin precizarea anterioară referitoare la inadecvarea metafizicii tradiționale în a descrie raportul omului cu ființa, este preîntâmpinată orice posibilă interpretare a esenței în sensul lui *quid*. Într-adevăr, a spune că raportul omului cu ființa înțeles ca intenționalitate ontologică descrie fără rest „esența” umanului nu înseamnă nicidecum a indica către o quidditate anume, ci dimpotrivă înseamnă a determina această „esență” într-o zonă a ontologicului.

De altfel, lectura lui Pareyson a acestui paragraf din *Sein und Zeit* este una extrem de atentă și ea ne va ajuta să înțelegem inclusiv specificul limbajului pareysonian. Mărturie a acestei lecturi este chiar primul articol publicat în anul 1938 de către Pareyson la doar 19 ani în *Giornale critico della filosofia italiana*, intitulat „Note sulla filosofia dell'esistenza”, în care acesta scria cu referire definiția heideggeriană a *Dasein*-ului: „Este exclusă din considerarea filosofică a *Dasein*-ului [*esserci*] orice posibilitate de a-i fixa o *quidditas* (*Was-sein*), având mereu prevalență, în *Dasein* [*esserci*], ființa [*essere*] și legătura pe care o are cu ea *Dasein*-ul [*esserci*] însuși [...]. Dacă ființa *Dasein*-ului este existența [*l'essere dell'esserci è l'esistenza*], așadar raportul cu ființa, atunci nu se va putea da niciodată esența substanțială a *Dasein*-ului [*esserci*], ci doar și mereu natura sa rafinat ontologică”.⁹

Așadar, formula intenționalității ontologice, deși atât de târzie în vocabularul filosofic pareysonian, condensează în fond o întreagă concepție filosofică despre persoana umană derivată din existențialism și concretizată în așa numitul personalism ontologic. Dar, pe de o parte, existențialismul poartă în sine mereu riscul unei valorizări pur negative a limitelor situației în care orice existență este aruncată o dată cu nașterea, și, pe

Humanitas, București, 2003, p. 42.

9 L. PAREYSON, *Studi sull'esistenzialismo*, in *Opere complete*, vol. 2, Mursia, Milano, 2001, pp. 143-144. Articolul ca atare a apărut ca un capitol distinct în această carte încă de la prima ediție a acesteia din 1943 cu titlul „Esistenziale ed esistitivo nel pensiero di M. Heidegger e di K. Jaspers”, pp. 141-173.

de altă parte, personalismul poate oricând cădea în spiritualism sau în alte forme de analiză intimistă a persoanei umane¹⁰. Tocmai de aceea doar o revalorizare ontologică a conceptului de persoană poate constitui pentru Pareyson continuarea coerentă a pozițiilor câștigate o dată cu existențialismul și personalismul, iar această revalorizare începe cu recunoașterea deschiderii ontologice a persoanei, a faptului că în persoana umană raportarea la sine este de nedisociat de raportarea la ființa care o transcende și care instituie acest raport: „În concluzie, pe de o parte intenționalitatea ontologică a omului, prin care el este raport cu ființa, și pe de altă parte prezența ireductibilă a ființei în activitatea umană pe care o constituie în intenționalitatea sa, sunt specificări ale conceptului central al existenței ca identitate dintre raportarea la sine și raportarea la altul [*coincidenza di autorelazione ed eterorelazione*], adică a omului ca identitate a raportului cu sine și a raportului cu ființa.”¹¹

Intenționalitatea husserliană aprofundată ontologic

O dată cu anii '80, Pareyson va fi din ce în ce mai preocupat de formularea unei ontologii a libertății, pe fundalul studiilor dedicate lui Plotin, Schelling, Fichte, Dostoievski și a neîncetatei meditații asupra gândirii heideggeriene. Deși publicate în volume diferite, cele două serii de cursuri ce constituie laboratorul ultimei contribuții teoretice a lui Pareyson pot fi citite ca o mărturie comună a vivacității gândirii acestuia. Voi începe prin a comenta câteva pasaje din ultimul curs universitar ținut de Pareyson la Universitatea din Torino în anul 1983, intitulat *Ființa și liber-*

10 F. TOMATIS, *Pareyson. Vita, filosofia, bibliografia*, Morcelliana, Brescia, 2003, p. 41.

11 *EP*, pp. 14-15.

tatea: *principiul și dialectica*¹², și voi încheia prin a degaja unele consecințe pentru tema de față din conferințele napolitane din 1988, regrupate sub titlul *Pe traseul către libertate în Ontologia libertății: libertatea și nimicul*.¹³

Aparenta revenire a aceluiași teme și chiar formulări nu este în acest caz doar expresia unei constanțe în meditația filosofică. În fond cursul *Ființa și libertatea: principiul și dialectica* a fost susținut în anul premergător scrierii studiului *De la personalismul existențial la ontologia libertății*. În aceste condiții este evident faptul că ambele sunt rodul aceluiași gând filosofic, diferențele fiind mai degrabă de ordinul stilului: didactic în primul caz, mai degrabă abstract și teoretic în al doilea.

Înainte de a vedea cum anume își începe Pareyson prima lecție din acest curs, voi folosi o mărturisire a acestuia legată de înțelegerea limbajului heideggerian și de geneza propriilor idei și concepte filosofice, mărturisire ce va ajuta la o mai bună înțelegere atât a traducerilor propuse în cele ce urmează, cât și a citatelor deja traduse în care am fost nevoit să traduc în limba română cuvântul italian *esserci* folosind termenul original german *Dasein*. Iată ce spune Pareyson însuși referitor la acest subiect: „Heidegger, în definițiile pe care le dă *Dasein*-ului [*esserci*], folosește mereu de două ori cuvântul «ființă» [*essere*]: o dată, la modul propriu, ființa; altă dată, având în vedere ființa proprie a *Dasein*-ului [*l'essere proprio dell'esserci*]¹⁴. Această repetiție a termenului *Sein* îi apare lui Pareyson ca fiind una esențială, recunoscând-o apoi în filiația ei directă cu începutul *Bolii de moarte* în care Kierkegaard vorbește despre un raport care se raportează la el însuși. Pornind de aici, aceeași idee este descoperită de Pareyson la

12 L. PAREYSON, „Essere e libertà. Il principio e la dialettica”, in *Essere libertà ambiguità, Opere complete*, vol. 19, Mursia, Milano, 1998, citată în continuare ca *ELA*.

13 L. PAREYSON, „In cammino verso la libertà (Lezioni di Napoli)”, in *Ontologia della libertà: il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino, 1995, citată în continuare ca *OL*.

14 *OL*, p. 12.

Jaspers sub forma conceperii transcendenței ca indisolubil legată de existență, astfel încât despre transcendență nu se poate vorbi decât în termenii transcendenței cuiva: „a mea”, „a ta” etc. În fine, diferențierea „problemei” de „mister” în filosofia lui Gabriel Marcel – „problema” este „în afara noastră” ca obiect extern ce poate fi interogat în independența sa de subiectul cunoscător, în timp ce în cazul „misterului” este imposibilă abordarea ființei fără o punere în joc a întregii existențe – este încă o variantă a unui idei comune gândirii existențialiste, idee care la Pareyson avea să se cristalizeze în următoarea formulare deja citată: „l'esistenza è coincidenza di autorelazione ed eterorelazione”, existența este identitatea dintre raportarea la sine și raportare la altul.

După cum se poate vedea, nu este vorba aici de o problemă filologică. Problema termenilor heideggerieni a constituit pentru Pareyson unul din punctele de plecare pentru o meditație asupra raportului *Sein/Dasein*, respectiv *essere/esserci*, de o asemenea importanță încât ea a fost mereu reluată și aprofundată. Despre lipsa unor opțiuni reale de traducere în limba română a anumitor termeni heideggerieni au scris deja autorii traducerii în limba română a cărții *Sein und Zeit*, *Dasein* fiind acum deja parte din vocabularul filosofic românesc ca termen german intraductibil. Cel puțin în privința termenului *Sein*, limba italiană a avut șansa să-l poată traduce direct cu *essere*, respectiv cu *l'essere*, ca formă nominală a infinitivului verbului a fi. A fost astfel posibil să se poată forma un cuplu conceptual *essere/esserci* în care „faptul-de-a-fi”, „a fi-ul” sau „ființa” să se poată degaja la prima vedere ca ceea ce face posibil și instituie raportul dintre cei doi termeni. Deja cuvântul *Dasein* ales de Heidegger pentru a vorbi despre om, „avea o calitate unică”, consideră Gabriel Liiceanu, căci „el îl așeza pe om, ca incontestabil, pe drumul ce ducea la problematica ființei. Rebotezat așa – *Dasein* –, omul își dezvăluie apartenența la *Sein*.”¹⁵

15 G. LIICEANU, „Excurs asupra câtorva termeni heideggerieni”, in M. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 589.

Intenționalitatea ontologică se referă tocmai la acest nex de neocolit dintre om și ființă ce pune în joc o „esență”, o „natură” de un cu totul alt ordin decât cea care se dezvăluie atunci când ne întrebăm asupra ființei unei anume ființări. Revenind acum la textul lecției inaugurale a celui ultim curs susținut de Pareyson, după o scurtă prezentare introductivă, problema acestui nex dintre om și ființă este abordată frontal: „Omul este constituit ca om de un raport ontologic, adică omul are în mod constitutiv un raport cu ființa. Dar nu este vorba de *a avea* pur și simplu acest raport, ca și cum omul, de o parte, ar avea un raport cu ființa care ar fi de altă parte, ba mai mult, deasupra lui, și așa mai departe. Nu, omul *este* raport cu ființa. A spune om înseamnă *a fi* în raport cu ființa [*Dire uomo significa essere un rapporto con l'essere*]. Omul este în mod constitutiv intențional, adică neînchis în sine, sau cel puțin raportul pe care îl are cu sine însuși nu se explică decât în baza raportului pe care el îl are cu altul, cu un altul, cu ființa.”¹⁶

Chiar dacă nu apare în acest citat ca expresie, intenționalitatea ontologică este pusă sub o nouă lumină. Faptul că omul este în mod constitutiv nu *în* raport, ci chiar *raport* cu ființa, înseamnă că acea intenționalitate funciară a omului despre care vorbește aici Pareyson este una inevitabil *ontologică*, căci așa cum drumul către ființă (*Sein*) nu poate ocoli acea ființare de ordinul *Dasein*-ului care este omul, tot astfel orice raportare a omului la el însuși nu se poate realiza decât printr-o raportare la alteritatea (interioară) a ființei. La această inevitabilă suprapunere a raportării la sine peste raportarea la ființă și a raportării la ființă peste raportarea la sine se referă Pareyson atunci când vorbește despre *coincidenza di autorelazione ed eterorelazione*.

Ultima remarcă a lui Pareyson vizavi de intenționalitatea ontologică la care mă voi referi este una al cărei context dovedește poziționarea atentă și conștientă a acestuia în raport cu unii filosofi față de care, altminteri, nu pare să fie legat de prea multe

16 ELA, p. 21.

afinități și a căror operă ar părea că o ignoră dacă ar fi să luăm în calcul numărul mic de trimiteri către aceștia. Explicând sensul titlului primei lecții, „Libertate și situație”, Pareyson va tematiza din nou acest termen atât de des invocat în literatura existențialistă: „situația”, precizând că ceea ce el înțelege prin „situație” poate fi mai ușor sesizat prin apel la titlul cărții lui Scheler din 1928, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Ceea ce vrea să spună Pareyson cu această trimitere este că dacă înțelegem prin situație doar aruncarea omului într-un aici (geografic, cultural etc.) și acum (istoric) inevitabil limitate și arbitrare, atunci vom sfârși prin a considera situația mai degrabă ca pe o închisoare decât ca pe o deschidere. Teza susținută de Pareyson încă de la primele studii din anii '40 – „omul este insuficient dar nu negativ, pozitiv dar nu suficient” – poate fi înțeleasă doar printr-o cuprindere mai largă a situației ca „situare a omului în cosmos”, adică drept situare ontologică a acestuia: „În acest sens omul este un raport: nu că ar fi în raport, nu că ar avea un raport, ci este un raport, mai exact un raport cu ființa (un raport ontologic), un raport cu altul (intenționalitatea, adică intenționalitatea husserliană ontologic aprofundată). Și în acest raport ce omul este constă existențialitatea sa, singularitatea sa, istoricitatea sa. Deci, situația are nu doar un aspect istoric, ci și unul ontologic: nu este doar «limită» a existenței, ci este deschidere către ființă [...]”¹⁷

Avem în acest text o indicație esențială: intenționalitatea ontologică este așadar intenționalitatea husserliană aprofundată ontologic, aprofundată în direcția ființei. Dar ce vrea în cele din urmă să spună Pareyson cu această remarcă despre intenționalitatea husserliană și despre necesitatea unei aprofundări ontologice a acesteia? În primul rând, trebuie să avem mereu prezent faptul că o dată cu intenționalitatea husserliană¹⁸ o

¹⁷ OL, p. 10.

¹⁸ Pentru că Pareyson s-a referit doar la Husserl, voi folosi și eu aceeași expresie, „intenționalitatea husserliană”, nefiind scopul acestui articol

întreagă istorie a teoriei cunoașterii este pusă sub semnul întrebării: termenii primi nu mai sunt aici subiectul cunoscător, pe de o parte, și obiectul de cunoscut, pe de altă parte, căci imaginea formelor goale ale conștiinței care s-ar umple cu datul fenomenal în experiență este acum contestată de imaginea conștiinței ca permanentă „orientare-către”. A aprofunda în sens ontologic intenționalitatea husserliană înseamnă a considera „orientarea-către-ființă” ca fiind „orientarea-către” fundamentală, altfel spus a tematiza faptul-de-a-fi ca orizont care deschide toate celelalte vizări posibile spre diversitatea ființurilor.

Ceea ce rămâne însă de lămurit, odată acceptată importanța intenționalității ontologice în cadrul filosofiei pareysoniene, este de ce nu a dezvoltat Pareyson acest concept și l-a lăsat doar la nivelul unor sugestii mai mult sau mai puțin disparate.

Concluzii

Am încercat ca, din puținele sugestii ale lui Pareyson referitoare la intenționalitatea ontologică, să reconstruiesc acest concept ca pe un posibil integrator al filosofiei acestuia. O întrebare legitimă este însă următoarea: dacă intenționalitatea ontologică ar fi însemnat atât de mult pentru Pareyson, de ce nu a tematizat-o acesta niciodată până la a o transforma în cheia întregii sale concepții? Orice posibil răspuns la această întrebare va trebui inevitabil să vizeze, pe de o parte, ceea ce Pareyson a produs până la începutul anilor '80 și, pe de altă parte, ultima turnură a gândirii sale spre ontologia libertății.

Atât personalismul de factură existențialistă și personalistă al primei perioade a gândirii lui Pareyson, cât și contribuțiile la estetică și la hermeneutică ale celei de a doua perioade, s-au construit cu ajutorul unui vocabular filosofic în mare parte original. „Intenționalitatea ontologică” despre care vorbește

acela de a discuta paternitatea acestei idei, relația Husserl-Brentano, etc.

mai cu seamă începând cu anii '80, este mai mult o descoperire terminologică și nu de substanță: după cum am arătat deja, ea nu aduce decât eventual un plus de claritate și o nuanță în plus unor idei deja expuse cu mult timp înainte. Ar fi fost o întreprindere dacă nu inutilă oricum prea puțin lipsită de miză aceea de a rescrie o întreagă concepție filosofică pornind de la această nouă expresie. De altfel, Pareyson a sesizat ce anume merita nuanțat din perspectiva intenționalității ontologice și a făcut acest lucru în acea „Introducere” la a V-a ediție a cărții *Existență și persoană* din 1985.

Întrebarea care rămâne este aceea referitoare la ultima etapă a itinerarului speculativ pareysonian: ontologia libertății. Într-una dintre puținele referiri la tema intenționalității în corelație cu tema libertății, Pareyson afirmă că „inima acestui raport ce omul este cu ființa este libertatea. A fi în raport cu ființa înseamnă a fi liber; doar prin această libertate se realizează acea intenționalitate către ființă care este omul.”¹⁹ Meditația pareysoniană abandonează de aici înainte treptat întreg limbajul anterior. Pentru a putea aborda în mod adecvat probleme cum ar fi aceea a răului, a suferinței sau a libertății abisale a primului început, Pareyson va dezvolta o întreagă hermeneutică a mitului aptă să suplinească limitele purei meditației filosofice. Dacă intenționalitatea ontologică corespundea unei preocupări al cărei centru era ocupat de definirea persoanei umane în raportul acesteia cu ființa, o dată cu ontologia libertății accentul cade pe celălalt termen al raportului. Ontologia libertății are prea puțin de-a face cu libertatea umană: Pareyson țintește de acum înainte spre aceea zonă a libertății originare în care singura întrebare fundamentală, pentru a relua titlul unuia dintre ultimele eseuri ale filosofului, este: „De ce ființa mai degrabă decât nimicul?”²⁰

¹⁹ ELA, p. 21.

²⁰ L. PAREYSON, „La domanda fondamentale: «Perché l'essere piuttosto che il nulla?»”, in *OL*, pp. 353-376.

INTENȚIONALITATE ȘI DISIMULARE MASCARADA FEMININĂ

Mădălina DIACONU

Intentionality and dissimulation: the feminine masquerade.

In the past decades several contemporary photographers and performers have staged their womanliness and produced confusing images of a plural and contradictory identity. My paper aims to investigate the so-called specific feminine masquerade as background of this artistic movement and its change of meanings in the psychoanalysis and philosophy of the past century. Truth and lie, essential and performative femininity, and dissimulation as a natural-amoral gesture or, on the contrary, as a deliberate-subversive gesture of liberation, lay at the centre of the analyses of Joan Riviere, Nietzsche, Freud, Lacan, Irigaray, and Butler. Finally Heidegger's interpretation of *Verborgenheit* as essence of truth is reread in a gender paradigm, following the critique of Günther Anders on Heidegger's asexual *Dasein*.

La ora actuală Muzeul de Arte Aplicate din Viena găzduiește expoziția de fotografie a lui Tomoko Sawada *Desire to Mimic*. În seria *Costume* (2003) ea interpretează diversele roluri ce-i revin unei femei în Japonia contemporană, de la secretară la directoare de muzeu și de la damă de companie într-un *night-club* până la polițistă. Într-o altă serie de fotografii, *ID 400*, ea reușește chiar să se fotografieze pentru pașaport în nu mai puțin de 400 de noi ipostaze¹.

Tomoko Sawada nu reprezintă în orice caz o excepție în mediul artistic prin tematica sa. Deja de pe la începutul anilor optzeci înscenările fotografei Cindy Sherman au inspirat nu-

1 Vezi catalogul Tomoko SAWADA, *ID 400*, Seigegensha Publishing Inc., Japan, 2004. Expoziția de la MAK a durat între 27.10.04–6.2.05.

meroși teoreticieni asupra identității și a crizei de identitate. Performera franceză Orlan reușește chiar și după treizeci de ani să mai inventeze noi autoportrete, căutându-și pentru aceasta modele în toate culturile și epocile: dacă în anii șaptezeci *tableaux vivants* alternau imagini baroce cu Sf. Orlan cu altele ale femeii frivole, ulterior Orlan s-a supus unei serii întregi de operații estetice televizate, pentru ca în ultimii ani să se dedice așa-numitelor „auto-hibridizări”, imagini computerizate după prototipuri africane și precolumbiene². Sau alte exemple: în 2003 Gillian Wearing și-a „reprezentat” (întruchipat) rudele, iar William Wegman și-a fotografiat ani de zile câinele în roluri omenești. Diferențele de gen se estompează, una și aceeași persoană se deghizează drept femeie și bărbat; avem în vedere aici nu numai artiste, ci și artiști, precum Urs Lüthi, care a înregistrat într-o serie fotografică „metamorfoza” sa din bărbat în femeie³, sau Yasumasa Morimura, care pozează pe rând drept Marilyn Monroe, Scarlett O’Hara ori Frida Kahlo.

Deseori se vorbește în legătură cu asemenea imagini de mascaradă. Ce se ascunde în spatele acestei puzderii de autoînscenări în arta contemporană? Și pot fi ele interpretate și dintr-o perspectivă fenomenologică? Totul a început în 1929, când în *International Journal of Psychoanalysis* a apărut studiul lui Joan Riviere *Womanliness as a Masquerade*. La momentul respectiv articolul n-a avut un ecou deosebit și a fost redescoperit abia decenii mai târziu, în contextul studiilor de gen, când a și declanșat o întreagă furtună de comentarii. Acestea priveau mai ales problema dacă identitatea de gen este dată în mod natural sau este construită în conformitate cu roluri prefabricate în mod cultural ori inventate în mod liber. În continuare vor fi prezentate cronologic principalele momente

2 Pentru o perspectivă de ansamblu asupra activităților lui Orlan, vezi *Orlan – Carnal Art*, Flammarion, Paris, 2004.

3 Urs LÜTHI, *The Number Girl*, 1973. Vezi și lucrarea sa *My Face Behind Ecky’s Face* din același an.

ale teoriei mascaradei, așa cum s-a manifestat aceasta îndeosebi în psihanaliză și în filosofia feministă, completându-le cu noi perspective, prin contribuția lui Nietzsche și a lui Heidegger.

1. Sindromul conferinței

Joan Riviere a preluat de la discipolul lui Freud Ernest Jones clasificarea femeilor în funcție de înclinația lor sexuală și s-a oprit asupra tipului intermediar special al femeii intelectuale. Aceasta reușește să împace profesia cu viața personală⁴ și astfel – cum se considera pe vremea aceea – reunește cu succes în propria-i persoană roluri masculine și feminine. „Este un mister cum trebuie clasificat acest tip din punct de vedere psihologic”⁵, rezuma Riviere opinia simțului comun. Pacienta se remarcă prin următorul comportament curios: „Era americană și desfășura un fel de activitate propagandistică, ce presupunea în principal să scrie și să țină conferințe. Toată viața ea a suferit după fiecare ieșire în public, cum ar fi o prelegere, de pe urma unei frici care se manifesta uneori foarte puternic. În pofida succesului său neîndoielnic [...], era întotdeauna în noaptea următoare agitată și îngrijorată, avea remușcări de a fi făcut ceva necuvenit și era obsedată de nevoia de recunoaștere.”⁶

Această sete de recunoaștere o constrângea să atragă neapărat atenția și să cerșească complimente atât pentru performanța sa intelectuală, cât și pentru apariția sa feminină. Pentru aceasta

4 Astfel de femei sînt „excelente soții, mame și gospodine admirabile; ele cultivă viața socială și iau parte la viața culturală; nu le lipsesc preocupările feminine, de exemplu în legătură cu aspectul lor, iar la nevoie mai găsesc timp chiar și pentru a prelua îndatoririle unei mame iubitoare și altruiste într-un cerc de rude și prieteni. În același timp ele își îndeplinesc datoriile profesionale cel puțin la fel de bine ca media bărbaților.” (Joan RIVIERE, “Weiblichkeit als Maskerade”, în *Weiblichkeit als Maskerade*, hg. v. Liliatne WEISSBERG, Fischer, Frankfurt a. M., 1994, pp. 34–47, aici p. 35.)

5 *Ibidem*, p. 35.

6 *Ibidem*, p. 36.

căuta îndeosebi figuri paterne cu care cocheta în mod forțat, în contrast total cu atitudinea sa extrem de obiectivă și rezervată în timpul conferinței. Analiza a pus în evidență o dublă rivalitate, pe de o parte, relația oedipală de concurență cu mama, pe de alta, rivalitatea și în același timp identificarea cu tatăl în sfera intelectuală⁷.

Relevante s-au dovedit a fi și vise în care alte persoane sau subiectul însuși reușea să se ferească de nenorociri purtând măști. Riviere interpretează și acea „mască a obedienței feminine”⁸ pe care și-o punea pacienta după ieșirile sale în public drept o reacție inconștientă de apărare după ce conferința i-a „demască” capacitățile intelectual-masculine în fața figurii paterne (în jargon psihanalitic: pentru că și-a însușit penisul tatălui), astfel încât acum trebuie să se teamă de răzbunarea acestuia pentru că i-a furat identitatea. Sindromul conferinței – cum îl denumesc aici – are la bază teama de tată și nevoia de protecție. Mască feminității îi servește atât pentru a-și ascunde propriile trăsături masculine, cât și pentru a se eschiva pedepsei tatălui, „ca un hoț care își întoarce buzunarele și cere să fie percheziționat, pentru a dovedi că nu deține lucrurile furate”⁹. Un asemenea comportament deșteaptă asocieri cu lumea animală: simularea feminității amintește de animalul care, pentru a neutraliza atacul celui mai puternic, i se expune în toată vulnerabilitatea și se recunoaște învins. Dar mai este vorba în cazul de față de o simulare sau orice feminitate nu este altceva decât mascaradă? Riviere lasă întrebarea fără răspuns

7 În 1990 Judith Butler interpretează povestea dintr-o perspectivă *queer*: cazul exprimă „respingerea homosexualității feminine și în același timp [...] incorporarea hiperbolică a alterității feminine respinse”, pe scurt, situația „unei homosexuale în absența homosexualității” (*Das Unbehagen der Geschlechter*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1991, p. 88). Mai mult, Butler suspectează în spatele analizei lui Riviere teama psihanalistei înseși „față de propriul falicism”, respectiv, de propria masculinitate.

8 *Ibidem*, p. 44.

9 *Ibidem*, p. 38.

și recunoaște doar că nu poate trasa o graniță între „adevărata feminitate” și „mascaradă”¹⁰.

Alte atribute vizibile ale feminității simulate sau exagerate de „femeile intelectuale”¹¹ sunt, după Riviere, următoarele: 1. După conferință flirtează, parcă pentru a restabili diferența sexuală; 2. În timpul conferinței adoptă o atitudine care dă de înțeles că ele înseși nu-și iau în serios preocupările intelectuale, ci le consideră un joc și o glumă¹²; 3. Se prezintă într-o costumație extrem de feminină (ceea ce va fi desemnat mai târziu în *Gender Studies* drept „complexul bluzei cu volănașe”)¹³. Și totuși, cele trei fenomene nu pot fi privite doar dintr-o perspectivă psihanalitică drept simptome, ci – în limbajul filosofic tradițional – și drept raporturi între ființă și aparență, între adevăr și minciună. Mai mult, ele îmbracă o formă estetică, astfel încât nu este de mirare dacă ideea de mascaradă a dobândit o importanță deosebită în anii nouăzeci tocmai în estetica filmului și a costumelor¹⁴.

10 *Ibidem*, p. 39.

11 Riviere ia în discuție și un al doilea caz, „o femeie deșteaptă, soție și mamă, lector universitar pentru o materie destul de abstrusă, ce rareori atrage femei”. Simptomele ei sînt tocmai cele prezentate în continuare (*op. cit.*, p. 40 sq.).

12 *Ibidem*, p. 40.

13 Complexul se referă la faptul că femei și feministe ce practică profesii „masculine” compensează deseori presupusa lor masculinitate printr-o vestimentație prin excelență „feminină”.

14 Vezi, de pildă, Laura MULVEY, „Pandora: Topographies of Mask and Curiosity”, în *Sexuality and Space*, Princeton Papers on Architecture, Princeton University Press, 1992, pp. 53–72, Emily APTER, „Demaskierung der Maskerade. Fetischismus und Weiblichkeit von den Brüdern Goncourt bis Joan Riviere”, în *Weiblichkeit als Maskerade*, *op. cit.*, pp. 177–216, Mary Ann DOANE, „Film und Maskerade: Zur Theorie des weiblichen Zuschauers”, *ibidem*, pp. 66–89 etc. Spre exemplu, după Apter toate femeile sînt fetișiste și – pe urmele psihanalistului John Carl Flügel – îmbrăcămintea nu este menită numai să acopere, ci și să împodobească corpul. Apter convertește astfel funcția costumului de accentuare compensatorie sau de estompare a falusului într-o estetică pozitivă a împodobirii. Mascarada nu se bazează pe un deficit, ci pe un exces de semne, ce face posibile construcții plurale ale feminității.

2. Nietzsche pe scenă

Tipul feminin descris de Riviere era de fapt o cucerire a mișcării feminine de la începutul secolului trecut. Tendința de emancipare a sufragetelor, ce militau pentru acordarea dreptului de vot, pentru dreptul de a se manifesta public și de a exercita profesiuni rezervate până atunci bărbaților, fusese demascată atunci de Otto Weininger drept o trăsătură „masculină”¹⁵. Înaintea lui, Nietzsche regreta faptul că femeia s-a „defeminizat” datorită „mișcării masculiniste” de emancipare, care a făcut-o să-și piardă instinctele și să uite teama și rușinea față de bărbat¹⁶. Eternul feminin, care inspiră respect și deseori teamă, constă în natura femeii, iar aceasta este mai „naturală” decât cea a bărbatului, afirmă Nietzsche; pe scurt, natura femeii este să simuleze un caracter inofensiv: „autentica sa suplețe docilă și vicleană de felină, gheara de tigru ascunsă în mânășă, naivitatea în egoism, caracterul ei ineducabil și sălbăticiunea interioară [...]”¹⁷. Cultivarea îi strică femeii, fiindcă îi slăbește personalitatea (altfel spus, natura ei sănătoasă).

Militantele *bas-bleus* vând iluzii: de fapt femeia este la fel de puțin interesată de adevăr sau de *Aufklärung*¹⁸ ca și omul în general, care nu se străduiește să afle adevărul decât dacă are un interes special: nu dorim atât adevărul, cât urmările sale plăcute, în principal de menținere a vieții¹⁹. Iar dacă omul nu mai este constrâns să se prefacă, precum în starea naturală,

15 Otto WEININGER, *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung*, Matthes & Seitz, München, 1997.

16 Friedrich NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, dtv, München, de Gruyter, Berlin/New York, 1988, p. 178.

17 *Ibidem*.

18 *Ibidem*, 232, p. 170 sq.

19 *Idem*, „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne”, în KSA 1, ed. cit., p. 878.

pentru a supraviețui agresivității celui dotat cu un fizic mai puternic (animale ori oameni), el alege totuși adevărul doar din comoditate și din considerații pragmatice: „fiindcă minciuna pretinde invenție, disimulare și memorie”²⁰. Adevărul însuși – afirmă Nietzsche – nu este altceva decât un construct util, iar limba, o convenție, o înlănțuire coerentă de metafore²¹. Iar dacă arta este mama oricărui adevăr²², cum cutează să afirme tânărul Nietzsche în plin triumf al științelor pozitivistice, atunci poate că tocmai arta actoriei reprezintă adevărul faptului de a se manifesta și, astfel, al caracterului fenomenal. Dar atunci adevărul se reduce la o mascaradă? Și dacă instinctul fundamental al omului este de a construi metafore, de ce ar fi adevărul altceva decât prefăcătorie?

Desigur, acestea nu sînt întrebările lui Nietzsche; la vremea respectivă el menționează doar măștile în legătură cu elementul dionisiac. Mai târziu, măștile vor dobândi o semnificație mai generală, care rămâne totuși preponderent negativă și etică: în spatele fiecărei acțiuni morale Nietzsche adulmecă fățarnicia și (di)simularea²³. Iar aici sînt vizate îndeosebi femeile: bărbatul vrea mai degrabă să creadă în lună decât în femeie, proclamă apodictic Zarathustra²⁴; căci „marea sa artă este minciuna, do-

20 *Idem*, „Die Lüge”, în: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, ed. cit., p. 73 sq.

21 *Ibidem*, p. 877 sq. „Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind [...]” (*Ibidem*, p. 880 sq.).

22 *Ibidem*, p. 882.

23 Cf. „die Moral als Folge, als Symptom, als Maske, als Tartüfferie, als Krankheit, als Missverständniss” (*Die Genealogie der Moral*, KSA 5, 6, p. 253). Împotriva moralei ca *Possenspiel* Nietzsche s-a pronunțat și mai devreme, în „Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben” (KSA 1, 5, p. 280 sq.).

24 *Idem*, *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, p. 156.

meniul său predilect, aparența și frumusețea”²⁵. Motivul fetișismului vestimentar dobândește la Nietzsche o coloratură cini-că²⁶. Și totuși masculinitatea sa explicit „orientală” (vezi lanțul asociativ femeie–posesie–interdicție de a vorbi–bici–îngrijirea puilor) este atât de exagerată, încât trezește suspiciunea că Nietzsche însuși a căzut pradă propriei mascarade de gen²⁷.

Pasajele în care Nietzsche se pronunță despre femei au fost de multă vreme analizate în amănunt; să ne oprim aici numai la sexualizarea epistemologiei din scrierile sale. Adevărul (germ. *die Wahrheit*) este o femeie, repetă el neîncetat, mai precis o servitoare ce nu trebuie tratată „teribil de serios” și nici nu trebuie să fie venerată în mod idealist, ci trebuie „luată în posesie”²⁸. Primul pas în acest scop este dezgolirea: într-o epocă în care morala a devenit o simplă „convenție și mascaradă”, în care fiecare se dă altfel decât este de fapt, pentru a ascunde destrămarea propriei unități („doar zdrențe și petece colorate”), Nietzsche pretinde autenticitate (*Wahrhaftigkeit*): „[...] dezbrăcați-vă hainele sau fiți ceea ce sunteți”²⁹. Bărbat cultivat, învățat, poet sau politician, toți sînt deghizări temătoare și pudice ale nudității. Presupunând însă că omul se eliberează de teamă, va putea privi adevărul direct în ochi? Nu, el nu-și leapădă niciodată cu totul măștile, deosebirea dintre ultimul om și supraom constă doar în faptul că cel din urmă își alege în mod conștient măștile și se joacă cu ele: spiritul este un actor, simularea devine o artă, în diferența dintre mască și ce se ascunde în spatele ei rezidă criteriul pentru profunzimea

25 *Idem, Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, 232, p. 171.

26 „Wem im Glück ich dankbar bin? Gott – und meiner Schneiderin.” (*Ibidem*, 236, p. 174)

27 „De exemplu, Ferenczi a arătat că bărbații homosexuali își exagerează hetero-sexualitatea pentru a-și «proteja» de fapt homosexualitatea” (Riviere, *op. cit.*, 34 sq.). Pentru „orientalismul” teoriei sexuale nietzscheene vezi și *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, p. 238.

28 *Idem, Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, „Vorrede”, p. 11.

29 *Idem*, „Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben”, KSA 1, 5, p. 280 sq.

spiritului: „Tot ce este profund iubește masca, lucrurile cele mai profunde urăsc chiar imaginea și parabola. N-ar trebui să fie chiar *antiteza* deghizarea adecvată în care se ascunde pudoarea unui zeu?”³⁰

Să înțelegem oare că Dumnezeu însuși obișnuiește să se deghizeze? Iar dacă Dumnezeu este mort, poate că nu a îmbrăcat decât haina nimicului. Și cum trebuie înțelese notele conciliante ce reabilitează, împotriva luminii stridente a goliciunii, pudoarea și vulnerabilitatea (ca motivații ale deghizării), considerate acum brusc surse ale fanteziei? „Rușinea este inventivă [...]; ea nu înseamnă doar viclenie în spatele unei măști – în șiretenie rezidă atâta bine”³¹. Nietzsche uită dintr-o dată diatriba împotriva femeii fățarnice, pentru a se solidariza cu oamenii ascunși și cu spiritele profunde; asemănător demonicului la Kierkegaard, acestea se învâluie în tăcere și produc în mod deliberat imagini false despre sine, pentru a-și ascunde mai bine secretul³².

Cum se explică însă această reinterpretare a mascaradei? Înainte subiectul privea fascinat jocul celui lalt și, în același timp, îl demasca disprețuitor; acum el pășește pe scenă și descoperă ce putere poate exercita înscenarea de sine. Simultan se schimbă și atmosfera: subiectul nu mai proferă furios împotriva inautenticității celui lalt, ci se bucură de propriile „arte proteice”³³. Cine nu poate sfâșia hainele celui lalt, se învâluie el

30 *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, 40, p. 57. Vezi și *ibidem*, 230, p. 168.

31 *Ibidem*, 40, p. 58.

32 Vezi și seria sinonimică “profunzime, mister, mască, spirit, viclenie, măreție” (*Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, 225, p. 161).

33 „Insgleichen gehört hierher der gelegentliche Wille des Geistes, sich täuschen zu lassen, vielleicht mit einer muthwilligen Ahnung davon, dass es so und so *nicht* steht, dass man es so und so eben nur gelten lässt, eine Lust an aller Unsicherheit und Mehrdeutigkeit, ein frohlockender Selbstgenuss an der willkürlichen Enge und Heimlichkeit eines Winkels, am Allzunahen, am Vordergrunde, am Vergrösserten, Verkleinerten, Vershobenen, Verschönerten, ein Selbstgenuss an der Willkürlichkeit aller dieser Machtäusserungen. Endlich gehört hierher jene nicht unbedenkliche Bereitwilligkeit des Geistes, andere Geister zu täuschen und sich vor ihnen zu ver-

însuși în cele șapte văluri ale Salomeei: Nietzsche se deghizează în femeie. Spiritul savurează triplu propria artă a disimulării: ca manifestare a puterii (și ca atare drept expresie a libertății), ca impuls creator și, în fine, drept scut. Lăsăm în seama psihologiei abisale să stabilească dacă această schimbare de atitudine se datorează cumva faptului că Nietzsche a învățat între timp să-și accepte *anima* feminină. Important este că noua interpretare a mascaradei schițează și trecerea de la un model contemplativ la unul performativ al cunoașterii. Cu cuvintele lui Nietzsche: spiritul s-a transformat dintr-un ochi atotvăzător într-un stomac³⁴. Și chiar dacă ulterior performanțele vor fi considerate drept o artă prin excelență feminină³⁵, Nietzsche își păstrează până la sfârșit lipsa de respect pentru femei, pe care le consideră acum prea superficiale pentru a se preface.

3. Rebeliunea tăcută

Discuția în jurul mascaradei feminine s-a purtat în psihanaliză mai ales în legătură cu isteria, considerată multă vreme drept o maladie feminină. Printre simptomele specifice se numără faptul că pacienta nu poate formula de ce suferă trupul său și, în loc, încearcă să se facă înțeleasă prin limbaj corporal, prin gesturi și mimică.

stellen, jener beständige Druck und Drang einer schaffenden, bildenden, wandelfähigen Kraft: der Geist genießt darin seine Masken-Vielfältigkeit und Verschlagenheit, er genießt auch das Gefühl seiner Sicherheit darin [...]” (*Ibidem*, 230, p. 168). Despre disimulare drept forță creatoare și expresie a puterii vezi *ibidem*, 242, p. 183.

34 *Idem*, KSA 5, 230, p. 168.

35 Nietzsche mai devreme: „man denke über die ganze Geschichte der Frauen nach, – müssen sie nicht zu allererst und – oberst Schauspielerinnen sein? [...] Das Weib ist so artistisch...” (*Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, 361, p. 609). În alt pasaj, în care se referă în general la arta actoriei, apare poate pentru prima oară convertirea armiei de apărare într-o formă de putere (*op. cit.*, p. 608 sq.).

Clasic este așa-numitul caz Dora, numit astfel după cea care a fost pentru scurt timp pacienta lui Freud și care simbolizează pentru unii eșecul psihanalizei „masculine” în interpretarea feminității³⁶. Analiza tinerei de optsprezece ani, o fată „atractivă și dificilă”, după Peter Gay, biograful lui Freud³⁷, a durat doar circa unsprezece săptămâni, între octombrie și decembrie 1900. Când Dora a renunțat la terapie (ceea ce l-a pus pe Freud în încurcătură și l-a condus la descoperirea transferului și a contratransferului), psihanaliza se afla abia la început. Freud era convins că Dora nu voia de fapt să accepte adevărul; feministele, dar și Gay apreciază că Freud s-a comportat cu Dora „dictatorial” și „insensibil”³⁸. În orice caz, atunci când Dora l-a vizitat pentru prima oară pe Freud³⁹, tușea și n-avea voce. Complicata istorie⁴⁰ reunește cinci personaje: Dora, părinții săi și Domnul și Doamna K., prieteni ai părinților, dintre care Doamna K. întreținea o legătură cu tatăl Dorei, iar Domnul K. încercase, fără succes, să se apropie de Dora. Fără a putea intra

36 „Este cât se poate de simplu, cazul Dora este considerat un eșec pentru că Dora este reprimată drept femeie de psihanaliză” (Jacqueline ROSE, *Sexuality in the Field of Vision*, versio, London, New York, 1986, p. 28). Vezi și critica lui Peter Gay la adresa „dificultății [lui Freud] de a-și imagina relații erotice din perspectiva unei femei” (Peter GAY, *Freud. Eine Biographie für unsere Zeit*, Fischer, Frankfurt a. M., p. 284).

37 *Ibidem*, p. 289.

38 *Ibidem*, p. 284 sq.

39 Dora a revenit la Freud pe 1 aprilie 1902 și i-a solicitat ajutorul. Nevralgia facială de care suferea de data aceasta a fost interpretată de psihanalist drept o formă de auto-pedepsire pentru faptul că atunci când se afla în terapie a transferat mînia împotriva Domnului K. asupra lui Freud.

40 Relatarea cazului ei, *Bruchstück einer Hysterie-Analyse* [„Dora”] a fost pusă pe hîrtie de Freud doar la sfîrșitul analizei, în 1901, și publicată abia în 1905 (*Gesammelte Werke*, Bd. 5), ceea ce face din nou dovada, după Gay și Rose, a frustrărilor și îndoielii lui Freud însuși în legătură cu modul cum se desfășurase analiza. Inițial titlul raportului de caz fusese *Traum und Hysterie*. Despre cazul Dora vezi și GAY, *op. cit.*, 279–290, ROSE, *op. cit.*, cap. „Dora – Fragment of an Analysis”, 27–47, Silvia EIBLMAYR, *Die Frau als Bild: Der weibliche Körper in der Kunst des 20. Jahrhunderts*, Reimer, Berlin, 1993, „Der Fall Dora”, pp. 28–32 ș. a.

aici în detalii cu privire la dimensiunile multiple ale cazului, să ne oprim la semnificația afaziei. Prin intermediul Dorei, Freud descoperă structura unui libido ce deține atât componente heterosexuale, cât și homosexuale. Iubirea Dorei pentru Doamna K. este interpretată de Freud – spre indignarea Dorei – drept o înclinație homosexuală, în timp ce pierderea vocii și interesul obsesiv al Dorei pentru corpul feminin ar fi consecințe și simptome ale identificării cu tatăl. Complexă este și relația Dorei cu Doamna K.: aceasta ține pentru Dora locul mamei, dar întruchipează și obiectul dorinței bărbatului; prin aceasta, Dora se identifică cu bărbatul, dar totodată caută la Doamna K. cum trebuie să fie ea însăși pentru a atrage un bărbat. Pe scurt, Dora este deopotrivă subiect și obiect. Același lucru îl demonstrează visurile sale, în care Dora dorește un corp feminin care se vedește a fi propriul ei corp⁴¹. Dar mai ales conștiința de sine sexuală a Dorei se constituie prin intermediul imaginilor, fie că este vorba de *Madona Sixtină* de la Dresda, fie de tabloul cu nimfe în pădure, expus la Sezession în Viena. Or cele două simboluri, Madona și nimfa, evocă dualitatea mamă–prostituată din lucrarea lui Otto Weininger *Geschlecht und Charakter*; acestea sînt însă imagini ale bărbatului (*nota bene*: ale bărbatului creștin din Occident) despre femeie. Prin urmare, femeia dobîndește acces la propriul corp doar prin medierea proiecțiilor masculine, ceea ce ar denota dispariția statutului de subiect al femeii, reificarea sa și transformarea ei într-o imagine⁴².

Altfel decât Freud interpretează Luce Irigaray și Hélène Cixous simpatia Dorei pentru Doamna K., și anume drept căutare a unei substitut al mamei și drept relația „normală”, preoedipală a fetei cu corpul matern. După Irigaray, terapia psihanaliti-

41 Un exemplu îl constituie imaginea nimfelor în pădure într-unul din visuri: pădurea simbolizează corpul feminin în care pătrunde Dora însăși.

42 „Pentru a se accepta drept obiect dezirabil pentru bărbat, femeia trebuie să se identifice cu ambele icoane ale dorinței masculine – *Madona* și *nimfa* [...]. Ea însăși devine o imagine proiectată de bărbat.” (Silvia EIBLMAYR, *op. cit.*, 31)

că în general își propune să smulgă femeia din sfera imaginarii și din legătura dincolo de cuvinte cu mama, pentru a o încorpora discursului (altfel spus, logosului, cu ordinea sa falic-simbolică); terapia intenționează să descifreze simptomele „hieroglifice” și să le traducă, să le treacă (*über-setzen*) pe țărmul limbii⁴³. Mai târziu Freud și alți psihanaliști bărbați vor recunoaște relația mamă–fiică drept specifică sexualității feminine, care nu mai este limitată la funcția de reproducere, ca până atunci. Feministele au mers și mai departe și au văzut în rezistența Dorei împotriva intempestivei declarații de dragoste a Domnului K. refuzul ei de a fi luată drept obiect de schimb între bărbați (ca și când tatăl Dorei și-ar fi oferit fiica Domnului K. în schimbul relației sale cu Doamna K.). Boala Dorei reprezintă un protest, afirmă și Cixous⁴⁴, corpul ei tăcut inventează un alt limbaj, un discurs isteric care exprimă, și după Jacqueline Rose, un fel de relație privilegiată cu corpul matern⁴⁵. Rose se sprijină aici pe Julia Kristeva; aceasta includea în registrele lingvistice precœdipale intonațiile, modulațiile vocii și ritmurile; într-o etapă postœdipală, același limbaj poate fi regăsit la poeți și poetese. Modalitatea înscenării devine, ca și la Nietzsche, mai importantă decât sensul textului. Iar dacă adevărul era pentru Nietzsche o femeie, adevărul femeii este irez prezentabil, după Kristeva: de câte ori încercăm să-l traducem în ordinea simbolică masculină, el apare drept mascaradă ori isterie⁴⁶.

43 Luce IRIGARAY, *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1980, p. 178 sq.

44 Pentru Hélène CIXOUS „corpul poetic” al Dorei semnifică tăcerea „revoltei fără glas” (*Das Lächeln der Medusa. Frauenbewegung, Sprache, Psychoanalyse*, Berlin 1976, p. 145).

45 ROSE, *op. cit.*, p. 35.

46 În același sens trebuie înțelese și imaginile femeilor isterice din suprarealism și „isteria” performanțelor feminine: drept dezvăluire a unei alte ordini semantice.

4. A avea și a fi

Într-o conferință ținută în mai 1958 la München (după care probabil n-a suferit de nici un sindrom), Jacques Lacan a întemeiat dorința heterosexuală în mascarada feminității, în sensul că femeia simulează a fi ceea ce nu poate poseda: falusul⁴⁷. Ce-i drept, falusul nu este nici o fantasmă imaginară, nici un organ real al corpului, ci un semnificant, la fel ca în misterele antice, mai bine spus, semnificantul prin excelență⁴⁸. „Faptul că falusul este un semnificant”, arată Lacan, „semnifică faptul că subiectul îl găsește la celălalt.”⁴⁹ Concret, bărbatul îl găsește la femeie; unul posedă falusul, celălalt este acesta. La originea dorinței se află, prin urmare, o sciziune a subiectului; fiecare râvnește la ceea ce nu este el/ea însuși/ăși. În cazul femeii, faptul nu este atât de problematic, întrucât ea îl dorește oricum pe bărbat, care deține în realitate falusul (semnificantul), pe când bărbatul este atras de femeie, care-și ascunde esența deficitară și – pentru a fi dorită – simulează a fi ea însăși semnificantul. Și iată și consecințele, după Lacan: 1. Femeia poate să-și manifeste feminitatea numai sub forma mascaradei, dacă dorește să fie iubită. 2. Ea este dorită tocmai pentru ceea ce nu este. 3. Frigiditatea este suportată de femeie mai ușor decât de bărbat. 4. Infidelitatea este, se pare, constitutivă pentru bărbat. 5. Homosexualitatea masculină ia naștere din dorința (pentru falus), dimpotrivă, cea feminină, din dezamăgire. În fine, 6. masca este un „refugiu” tipic feminin, astfel că „parada masculină apare ea însăși drept feminină”⁵⁰.

47 Jacques LACAN, „Die Bedeutung des Phallus”, în *Schriften II*, ausgewählt u hg. v. Norbert Haas, Walter-Verlag, Olten und Freiburg i. Br., 1975, pp. 119–132.

48 *Ibidem*, p. 126.

49 *Ibidem*, p. 129.

50 *Ibidem*, p. 132.

Femeile dețin astfel o poziție paradoxală la Lacan: identitatea lor se bazează pe o lipsă, esența lor, pe o absență, puterea, pe slăbiciune. Nu degeaba acest raport îi amintește lui Judith Butler de dependența reciprocă dintre stăpân și slugă de la Hegel: și bărbatul are nevoie de femeie, la fel ca și stăpânul de slugă, pentru a-și realiza identitatea⁵¹. În afară de aceasta însă, „stăpânul” lacanian este mai real decât „sluga”; subiectul feminin este la fel de puțin real (cum poate fi ceva o lipsă, un nimic?) ca și heterosexualitatea: la urma urmei, ambele sexe caută/doresc/iubesc doar falusul, ca și la Freud există un singur libido.

O asemenea structură sexuală este pentru Butler ambivalentă, dovadă conceptul de mascaradă: „Dacă, pe de o parte, «ființa», ca determinare ontologică a falusului, este o mascaradă, orice ființă ar trebui, pe cât se pare, să se reducă la o formă a apariției, a aparenței ființei, astfel încât ontologia sexelor n-ar fi altceva decât jocul aparițiilor. Pe de altă parte, conceptul de «mascaradă» sugerează că există o «ființă» sau o determinație ontologică a feminității *înainte de* mascaradă, adică o dorință feminină sau o pretenție, ce-i drept, mascată, care însă poate fi redescoperită și care promite o posibilă ruptură, respectiv o dislocare a economiei falogocentrice a semnificației.”⁵²

La întrebarea dacă se ascunde ceva în spatele măștii feminine se poate răspunde în două moduri: Într-o ontologie a purelor apariții, mascarada trebuie înțeleasă drept producerea performativă a genului – aceasta este poziția lui Butler. Dacă totuși mascarada este interpretată drept negarea unei dorințe feminine și, ca atare, presupune o feminitate anterioară și autentică, dar care în economia falică nu este nici reprezentată, nici reprezentabilă, atunci gândirea feminină se va strădui să aducă la suprafață acest strat original – este cazul lui Luce Irigaray. Butler și Irigaray sînt astfel, într-o anumită măsură, ambele, fiicele lui Lacan: una radicalizează comedia genului, cu

⁵¹ BUTLER, *op. cit.*, p. 76.

⁵² *Ibidem*, p. 79.

scopul de a o demonta subversiv; cealaltă înfierează oprimarea patriarhală a feminității “autentice” și încearcă s-o elibereze⁵³. Pentru Irigaray, mascarada rezultă din adaptarea femeii la o ordine străină; Butler o reinterpretează în mod pozitiv.

Între momentul Irigaray și momentul Butler are loc un schimb de ștafetă generațional în cadrul filosofiei feministe, trecerea de la așa-numitul al doilea val la al treilea val al feminismului, de la o gândire etică la una estetică. Deosebirile sînt vizibile și sub aspectul fenomenelor, de pildă în modul cum se prezintă feministele (îndeosebi în artă): „bluza cu volănașe” (momentul Riviere) era o mască prin care feminista își ascundea „masculinitatea”. Mai târziu ea renunță la binecunoscutele semne exterioare ale „feminității” (machiaj, minijupe, tocuri, eforturile de a-și păstra o siluetă subțire, de formă falică), considerându-le minciuni în slujba bărbatului. În generația Butler fenomenele recâștigă valoare, de această dată însă deopotrivă bărbați și femei se joacă cu propriul aspect și cu rolurile de gen, pe o scală continuă între polii masculin și feminin, heterosexual și homosexual.

5. Trădarea feminității

Dacă Luce Irigaray deconstruiește teoria freudiană și lacaniană despre femeie, nu este pentru a face loc unui alt concept al feminității: orice sistem de reprezentare poate fi doar masculin, arestând femeia într-o economie a ființei destinată să slujească narcisismului bărbatului⁵⁴. Irigaray descoperă la Platon două concepte de *mimesis*: pe de o parte, ca imitație exterioară, ca oglindire, adecvare și reproducere, pe de altă parte, ca produce-

53 De fapt Butler critică gândirea esențialistă a lui Irigaray drept fundamentalism tocmai în numele libertății: paradoxul immanent al acestei concepții constă în faptul că „presupune, fixează și limitează tocmai acele ‚subiecte’ pe care dorește să le reprezinte și să le elibereze.” (*Ibidem*, p. 218)

54 Luce IRIGARAY, *Das Geschlecht, das nicht eins ist*, Merve, Berlin, 1979, p. 128.

re și actuale (precum în muzică). Autoarea franceză se pronunță categoric împotriva egalității ca egalizare și speră că întruparea mimetică va aduce la suprafață așa-numita sintaxă feminină⁵⁵. Discursul feminin sau limbajul isteric poate fi citit pe trupul femeilor, evident, numai în cazul în care nu s-au lăsat deja pradă mascaradei.

Căderea în mascaradă este cu atât mai obișnuită cu cât, după Irigaray, o femeie trebuie abia să devină ca atare (pe când bărbatul își poate realiza ființa în mod liniar), și anume angajându-se în comedia feminității și adaptându-se la valori străine. La drept vorbind însă, mascarada nu corespunde dorinței normale a femeii, așa cum credea Lacan, ci îi pervertește feminitatea pentru a deștepta dorința bărbatului; femeia se supune astfel economiei dominante a dorinței pentru a rămâne „pe piață”⁵⁶. Spre exemplu, ea trebuie să joace rolul mamei, pentru a converti înclinația oedipală a bărbatului în iubire, sau trebuie să mimeze regresivitatea în faza orală, în care este dependentă, pasivă, iubită, dar tocmai de aceea atotputernică⁵⁷. Iar dacă încearcă să performeze limbajul feminin, acesta apare drept isterie, drept discurs incoerent și gesticulație paralizată, o ruptură între ființă și aparență, între dorința feminină, reprimată prin socializare, și manifestările ei. Ce-i drept, isterica se folosește de limbajul masculin, dar îl deformează, îl caricaturizează în mod mimetic, cu alte cuvinte, pentru alții ea minte și înșală⁵⁸ – ori renunță complet la limbajul articulat și strigă, râde sau pur și simplu tace⁵⁹. Discursul culturii occidentale a constituit isteria sub forma unui fenomen patologic; dimpotrivă, Irigaray atrage atenția asupra potențialului creator și eliberator al isteriei, asu-

55 *Ibidem*, p. 137.

56 „După părerea mea, [mascarada] trebuie înțeleasă drept ceea ce fac femeile pentru a reprimi ceva din dorință, pentru a lua parte la dorința bărbatului, însă cu prețul renunțării la propria dorință.” (*Ibidem*, p. 139)

57 *Idem*, *Speculum*, ed. cit., p. 139.

58 *Idem*, *Das Geschlecht, das nicht eins ist*, ed. cit., p. 142.

59 Cf. „Das Mysterische – Hysterische”, în *Speculum*, ed. cit., pp. 239–254.

pra forței care, blocată în societatea noastră, poate fi eventual folosită în mod productiv.

În originala sa interpretare la alegoria peșterii, Irigaray consideră că mai înainte de toate trebuie să învățăm că omul este sfâșiat „între vraja cavernei și logica rațiunii”, „între ceea ce este mai degrabă matern și preponderent patern”⁶⁰. Și chiar dacă domnește legea tatălui, care solicită adevărul și lumina rațiunii, prin aceasta nu sînt soluționate automat conflictele inconștiente, nici nu dispar fantasmele. La început nu există o ființă asexuală sau transsexuală, ci dehiscenta originii, diferența sexuală⁶¹. Iar dacă Irigaray trebuie să apeleze ea însăși la limbajul economiei sensului⁶² pentru a-și comunica ideile, totuși atât Irigaray cît și Cixous măcar încearcă să reconfigureze metaforic limbajul filosofic.

6. *Subversiuni performative*

Dispoziția fundamentală din scrierile lui Butler se deosebește considerabil de nostalgia lui Irigaray. Anatomia este marcată de la bun început cu semnele genului, așa cum sînt ele prescrise de cultură; corpul este „suprafață și scenă a unei înscriseri culturale”⁶³. Butler se consideră o adeptă radicală a lui Foucault (și totodată a genealogiei lui Nietzsche și a psihanalizei), în sensul unui constructivism pronunțat. Conceptul de corp natural, înțeles drept o unitate discretă și ferm conturată, se bazează, după Butler, pe practici și interdicții sociale (Kristeva ar spune: pe excluderi). Discursul oficial este cel care menține o graniță clară între interior și exterior; această delimitare va fi pusă sub semnul întrebării de mascaradă. Mai mult, constituția genului prin tabuuri (împo-

⁶⁰ *Ibidem*, p. 346.

⁶¹ *Ibidem*, p. 345 sq.

⁶² *Idem*, *Das Geschlecht, das nicht eins ist*, ed. cit., p. 150.

⁶³ BUTLER, *op. cit.*, p. 191.

triva incestului ori a homosexualității) reprezintă un proces disciplinar aflat în interesul heterosexualității reproducătoare, or, mascarada submină o asemenea ordine sexuală stabilă.

Genul ia naștere prin identificări. Presupusa caracteristică „naturală” a identității de gen constă doar din ficțiuni regulative, din efecte ale unor gesturi ori acte ale subiectului: „Genul apare astfel o construcție ce-și maschează în mod regulat geneza”, pentru a fi convingător⁶⁴. În spatele acestor înscenări nu există însă nimic, nici o ființă și nici un ideal obiectiv. Interioritatea însăși ori „adevărul interior al genului” este fabricat prin practici și prin imaginație⁶⁵. Butler respinge cu hotărâre esențialismul teoriilor de gen și caracterizează diferența sexuală, considerată de Irigaray originară, drept „lipsită de temei”⁶⁶.

Dar atunci „identitățile de gen par să nu mai poată fi nici adevărate, nici false”, ci sînt “produse pur și simplu drept efecte ale adevărului unui discurs despre identitatea primară și fixă”⁶⁷. Iar acest lucru deschide un întreg câmp de posibilități privind libera înscenare a identității de gen, pe care Butler le analizează pe exemplul travestiului⁶⁸. Travestiul este o *performance* care se joacă cu deosebirea dintre anatomia subiectului (*sex*) și genul reprezentat (*gender*). Travestiul exagerează de obicei natura și prin aceasta o face să apară ridicolă. Prin imitarea deliberată a genului, travestiul arată că genul nu este ceva natural, fix și definitiv, ci efectul unei performanțe și, prin aceasta, permite o anumită libertate pentru înscenările contingente ale fanteziilor sexuale. Ce-i drept, Butler nu menționează aici mascarada, ci

64 *Ibidem*, p. 205.

65 *Ibidem*, p. 201.

66 *Ibidem*, p. 207.

67 *Ibidem*. Vezi și mai clar la p. 207 sq.: “Dacă atributele și actele genului, diferitele forme în care un corp își manifestă sau produce denumirea sa culturală, sînt performative, atunci nu există o identitate prealabilă, în raport cu care am putea măsura un act ori atribut. Nu există atunci nici acte de gen adevărate ori false, reale sau deformate, iar postulatul unui gen determinat se vedește a fi o ficțiune regulativă.”

68 Despre travesti vezi și *ibidem*, p. 202 sq.

parodia de gen (*gender parody*), iar aceasta este o parodie lipsită de original: travestiul parodiază „conceptul însuși de original”, „mitul însuși al originarității”⁶⁹.

Chiar dacă libertatea auto-înscenării nu este niciodată nelimitată, ci condiționată de istoria particulară a corpului concret, genul reprezintă totuși o stilistică a corpului, un act intențional ce constituie o semnificație în mod performativ. Butler denumește „proiect” caracterul său creator, fără a face totuși aluzie la teoria lui Heidegger despre *Entwurf* și *Geworfenheit*. Totodată, înscenarea genului este intențională (și intenționată), după cum subliniază termenul de strategie: mascarada reprezintă o „strategie de supraviețuire în sisteme de constrângere”, care sînt interesate să producă genuri discrete și binare și pedepsesc orice abatere de la norma de bază a heterosexualității. Această strategie este individuală, actele de producere a genului sînt totuși publice și colective.

Stabilitatea sexelor „naturale” ia naștere prin repetarea acelorași gesturi și acțiuni. Sedimentarea normelor sexuale, produsă astfel, presupune și constituirea *pe termen lung* a genului; genul marchează corpul, dar totodată întrupează timpul, îi conferă un corp⁷⁰. Împotriva sedimentării, Butler susține libertatea de acțiune a subiectului, și anume nu a unui subiect transcendent⁷¹, ci a unui istoric, care se exprimă în diverse imagini de sine și în multiplicarea configurațiilor sexuale. Subiectul este prin excelență proteic și multidimensional.

Dacă nu există un original al identității personale⁷², nu poate fi căutată nici autenticitatea; și fiindcă identitatea este definită drept practică, ea nu poate fi întemeiată pe categorii existențiale abstracte. Ce-i drept, Heidegger a înlocuit ființa substantivală și stabilă printr-o esență înțeleasă verbal, totuși devenirea omului

69 *Ibidem*, p. 203.

70 Butler o denumește *gendered corporealisation of time* (*ibidem*, p. 207).

71 *Ibidem*, p. 213.

72 „Nu există nici un subiect anterior acestei intersecții și care să-și păstreze «identitatea» în câmpul cultural marcat de conflicte.” (*Ibidem*, p. 213)

se înfăptuiește la el parcă în absența corpului și în afara societății; dimpotrivă, pentru Butler actele individului dobândesc o semnificație abia în contextul unui aparat cultural determinat. Mai mult: nimic nu-i este mai străin lui Heidegger decât intenția de parodiare și autocritica, respectiv subminarea normelor existente, la fel – *horribile dictu* – jocul cu auto-înșcenări „anormale”, homosexuale sau transsexuale. De asemenea, nimic nu ne face să bănuim că Heidegger s-ar fi putut interesa pentru o politică feministă precum cea a lui Butler. Pe scurt, *Dasein*-ul n-are sex, nici gen; pe Heidegger nu l-au interesat niciodată reprezentările genului și, în general, a criticat orice gândire reprezentatoare. Și atunci cum am putea asocia gândirea sa cu mascarada?

7. Adevărul la cazul *dativ*

Chiar dacă termenul de mascaradă este, din câte știm, complet absent la Heidegger, conceptul său aletheiologic poate fi corelat indirect cu gesturile (de)mascării. Discipolul „eretic” al lui Heidegger Günther Anders a semnalat de timpuriu faptul că *Dasein*-ul n-are sex⁷³. „Prin aceasta avem în vedere două lucruri – afirmă Anders –: 1. Faptul că orice om este bărbat sau femeie. 2. Sexul care garantează continuitatea *tuturor* oamenilor.”⁷⁴ Instinctul sexual lipsește la Heidegger, în pofida considerațiilor sale detaliate despre dispoziții afective; iar *Dasein*-ul său mândru și independent nu este, la urma urmei, decât un „orfan” *aruncat în lume* și, ca atare, expus lumii, fără a fi *adus pe lume* de cineva⁷⁵. Anders n-a fost singurul care a atras atenția asupra solipsismului și a absenței trupului la Heidegger; în orice

73 Însemnările sale, apărute cu titlul „Die Trotz-Philosophie: «Sein und Zeit»“ abia în 2001 (în: *Über Heidegger*, C. H. Beck, München), au fost datate de îngrijitorul de ediție Gerhard Oberschlick între 1936 și 1950.

74 Anders, *ibidem*, p. 237.

75 *Ibidem*.

caz, el a arătat că facticitatea omului, cu nevoile sale, i-a rămas de fapt străină lui Heidegger, astfel încât grija pare să ia naștere, paradoxal, în afara oricăror nevoi⁷⁶. Anders explică această tăcere a lui Heidegger prin concepția sa speculativă despre libertate ca independență, ceea ce conduce la un mod de existență al *Dasein*-ului immanent și autosuficient. Heidegger nu pune problema diferenței de gen, ci doar a diferenței ontologice, care apare independentă de gen. Și totuși nu este oare fals să căutăm la Heidegger determinațiile esențiale ale omului concret, nu cădem astfel în acea antropologizare superficială a analiticii existențiale a *Dasein*-ului respinsă de Heidegger? „Nu lumea lui Heidegger trebuie căutată aici, ci Heidegger în lume”⁷⁷, avertiza Anders – ceea ce nu înseamnă că interpretarea sa nu este mai puțin relevantă pentru omisiunile lui Heidegger și pentru o raportare actuală și productivă la acesta.

„«Ascunderea» și «descoperirea» ar trebui discutate într-o ontologie socială”, afirmă Anders⁷⁸, a cărui lectură a aletheiologiei ne apropie în mod surprinzător de mascaradă ca performanță actoricească. Adevărul este la cazul dativ, pentru că omul i se descoperă, respectiv ascunde întotdeauna cuiva, altfel spus, îi apare cuiva, fie prin mimică, privire ori prin limbaj⁷⁹. A se arăta indică faptul că a fi om înseamnă a fi pentru ceilalți; omul este o ființă comunicativă. Schema lui Heidegger, pe care a aplicat-o în principal la cunoașterea perceptibilului, are pentru Anders un caracter ontologico-social: „Conceptul lui Heidegger de «apa-

76 „Ia naștere astfel imaginea fantomatică a unui *Dasein* impregnat de grijă, dar care nu cunoaște în viața sa foamea, setea, frigul, nedreptatea, războiul, boala sau sexualitatea.” (*Ibidem*, p. 248) În același sens vezi și *ibidem*, p. 280: „*Dasein*-ul nu are în analitica *Dasein*-ului la H. nici trup, nici foame, nici sex [...]”.

77 *Ibidem*, p. 278.

78 *Ibidem*, p. 297.

79 *Ibidem*, p. 314 sq. Cu cuvintele lui Anders: „[...] apariția, revelarea de sine (și orice semnifică la H. *phainesthai*), este în mod fundamental la cazul dativ (*dativisch*), înseamnă «să-i apară cuiva», așa cum orice percepție este la cazul acuzativ, intențională.” (*Ibidem*, 314)

riție a ființei» este o extindere ontologică colosală a conceptului (fiziognomic) de expresie.”⁸⁰ „Mascarada”, deci impresia de minciună și frustrarea față de o dezvoltare incompletă a omului, este inevitabilă, întrucât viața socială constă cel mai adesea din astfel de „semi-relații”⁸¹. Acest fapt este pentru Anders, ca și pentru Butler, un lucru pozitiv, totuși nu drept semn că ne-am putea sustrage modelelor dominante regulative, ci pentru că ar fi „insuportabil” „ca fiecare să i se deschidă oricărui *cu totul*”⁸². Butler ar depista aici reminiscențe esențialiste: a se putea ascunde sau mai degrabă a nu se putea dezvălui reprezintă un atribut al individului reținut, ce păstrează ceva pentru sine; există însă un sine și înainte de deschiderea sa față de celălalt și acesta este tocmai subiectul care decide să nu se manifeste⁸³. Adevărul individului constă tocmai în derută și în ascundere.

Și totuși nici măcar Anders nu face ultimul pas în corelarea gândirii lui Heidegger cu mascarada. Mai precis, jocul descoperire–ascundere are loc pentru Anders în trei moduri: 1. Ființarea li se revelează celorlalți și li se dă, pentru că are nevoie de ei și poate exista doar în relație cu ei. 2. Ființarea se ascunde. Și 3. când ceilalți o pun în pericol, ființarea își dă seama de aceasta. Lipsește totuși aici o a patra acțiune: aflat în pericol (și nu numai atunci), omul sau animalul⁸⁴ se deghizează și se camuflează.

După cum se știe, Heidegger pune la baza adevărului-corectitudine *aletheia* ca neascundere și întemeiază neascunderea pe

80 *Ibidem*, p. 324.

81 *Ibidem*, p. 315.

82 *Ibidem*.

83 „Nu este oare ființarea, în măsura în care este «ea însăși», tocmai ceea ce nu se arată, și anume entitatea individualizată ce se menține în rezervă? / Și oare nu poate ea să se manifeste tocmai pentru că acest «acum dezvăluit», «mai înainte» *era* nedevelopat? (Mărturisitorul este oare *numai* confesiunea sa?)” (*Ibidem*, 317)

84 Din păcate nu este clar la Anders ce înțelege prin ‘ființare’: uneori termenul pare să se refere numai la om, alteori la animal etc.

libertate, înțeleasă drept a lăsa ființarea să fie (*Seinlassen*)⁸⁵. Esența adevărului presupune respingerea sub forma dublei ascunderi („*Verweigern in der Weise des zwiefachen Verbergens*”), notează Heidegger în *Originea operei de artă*⁸⁶. Respingerea sau ascunderea se prezintă drept refuz (*Versagen*) sau drept împiedicarea-accesului (*Verstellen* semnifică însă în același timp disimulare și este astfel legat de mascaradă), cele două fiind greu de diferențiat, întrucât „ascunderea se ascunde și împiedică accesul la ea însăși [sau: se disimulează]” („*das Verbergen verbirgt und verstellt sich selbst*”)⁸⁷. Adevărul nu este pentru Heidegger o femeie, ca pentru Nietzsche, și totuși și el se acoperă cu un vâl: „Elemente ale ființării se suprapun pe alte elemente ale ființării; un element îl ascunde pe altul, acela îl pune pe acesta în umbră, ceea ce e puțin ne împiedică să vedem ceea ce e mult, aspectul izolat tăgăduiește întregul.”⁸⁸ Cu alte cuvinte, „ființarea apare, dar ea se prezintă altfel decât este”⁸⁹. Ființarea înșeală drept aparență și ne înșeală. În cele din urmă totul pare să poată fi suspectat de „mascaradă”, chiar și frumusețea, care pentru Heidegger este un mod în care ființează adevărul ca neascundere⁹⁰. Totuși, în măsura în care esența adevărului este de a fi ne-adevăr⁹¹, și frumusețea poate ascunde ascunderea și disimula simularea.

85 M. HEIDEGGER, „Vom Wesen der Wahrheit”, în *Wegmarken*, GA 9, Klostermann, Frankfurt a. M., 1976, pp. 177–202.

86 *Idem*, „Der Ursprung des Kunstwerkes”, în *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1994, p. 41. În continuare mă refer doar la interpretarea ascunderii în *op. cit.*, pp. 40–42. Pentru traduceri românești vezi „Originea operei de artă” în M. HEIDEGGER, *Originea operei de artă*, trad. de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, Univers, București, 1982, p. 68 sq.

87 *Ibidem*, p. 41 [68].

88 *Ibidem*, p. 40 [68]: „*Seiendes schiebt sich vor Seiendes, das eine verschleiert das andere, jenes verdunkelt dieses, wenigstens verbaut vieles, vereinzelt verleugnet alles.*”

89 *Ibidem* [69].

90 *Ibidem*, p. 43.

91 *Ibidem*, p. 41.

În plus, Heidegger menționează un *Wahrheitsvollzug*, un act performativ în legătură cu adevărul, chiar dacă nu-l denumește, precum Butler, *performance*, ci „survenire” (*Geschehnis*). În acest context el distinge *die Lichtung* – „locul deschis din sânul ființării”, în care Irigaray vedea o metaforă a corpului feminin⁹² – de „o scenă rigidă pe care cortina e mereu ridicată și unde are loc spectacolul ființării”⁹³. Or, tocmai aici conceptul performativ de mascaradă ne-ar putea ajuta să înțelegem de ce ne-adevărul nu este totuna cu falsitatea și de ce a se arăta și a se ascunde (inclusiv a se prezenta altfel decât este) aparțin împreună⁹⁴. Secretul guvernează *Da-sein*-ul⁹⁵.

În fine, să revenim la întrebarea de la care am pornit: dacă și în ce măsură teoria mascaradei, lansată de psihanaliză și de estetica filmului, poate fi îmbogățită printr-o perspectivă fenomenologică, din moment ce, la urma urmei, orice mascaradă presupune a se arăta, a se revela, a lăsa libere (cu sau fără intenție) fenomene sau a le produce. Am ales aici exemplul aletheiologiei lui Heidegger; nu sînt excluse alte contribuții din partea fenomenologiei. Prin aceasta fenomenologia este totodată smulsă din presupusa ei neutralitate sexuală și propulsată în dezbaterea estetică și de gen actuală.

92 L. IRIGARAY, *L'oubli de l'air chez Martin Heidegger*, Minuit, Paris, 1983.

93 M. HEIDEGGER, „Der Ursprung des Kunstwerkes”, *ed. cit.*, p. 41 [68].

94 „«Esența adevărului este ne-adevărul» nu vrea să spună că adevărul este în fond falsitate. Tot atât de puțin propoziția vrea să spună că adevărul nu este niciodată el însuși, ci că el ar fi întotdeauna – gândit dialectic – și propriul său opus. Adevărul se împlinește de fapt ca adevăr în măsura în care respingerea care ascunde (*das verbergende Verweigern*) în calitatea ei de refuz (*als Versagen*) conferă oricărei luminări proveniența ei constantă, iar în calitatea ei de împiedicare a accesului (*als Verstellen*) conferă oricărei luminări iremediabila dimensiune a erorii.” (*Ibidem* [69])

95 *Idem*, „Vom Wesen der Wahrheit”, *op. cit.*, p. 194.

LISTA AUTORILOR

RALUCA ARSENIE-ZAMFIR (n. 1979), doctor în filosofie (Universitatea de Bourgogne din Dijon și Universitatea Al. I. Cuza din Iași) cu o teză intitulată *Le corps dans la philosophie française contemporaine. Michel Henry et Gilles Deleuze*, licențiat în filosofie și literatură română și franceză, studii aprofundate de filosofie la Universitatea de Bourgogne din Dijon. Membru al *Societății Române de Fenomenologie* și al *International Society Michel Henry*.

ALEXANDER BAUMGARTEN (n. 1972), licențiat în filosofie (1995) și filologie clasică (1997) al Universității „Babeș Bolyai” Cluj-Napoca, doctor în filosofie al Universității din București (2000), conferențiar universitar la Universitatea „Babeș Bolyai” Cluj-Napoca, catedra de Istoria Filosofiei Antice și Medievale, director al revistei *Chora. Revue d'études anciennes et médiévales*, coordinator al colecției *Biblioteca Medievală* (Polirom). Traduceri din Anselm din Canterbury, Toma din Aquino, Aristotel, Plotin, Ockham. Cărți publicate: *Principiul cerului. Eternitatea lumii și unitatea intelectului în filosofia secolului al XIII-lea*, Dacia, Cluj, 2002; *Intermedietate și Ev Mediu. Studii de filosofie medievală*, Viața Creștină, Cluj, 2002; *Sfântul Anselm și conceptul ierarhiei*, Polirom, Iași, 2003.

CRISTIAN CIOCAN (n. 1974), licențiat în filosofie la Universitatea din București, cu studii aprofundate la Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj și la Universitatea Paris XII. În prezent, doctorand la Universitatea din București și la Universitatea Paris IV Sorbonne, cu o teză privind problema morții la Heidegger și în fenomenologia franceză. Vicepreședinte al *Societății Române de Fenomenologie*. Secretar al *Centrului de studii fenomenologice*, Facultatea de Filosofie, Universitatea din București. Editor al revistei *Studia Phaenomenologica*. Coordonator al colecției

Acta Phaenomenologica (Editura Humanitas). Administrator al yahoogroup-ului *Newsletter of phenomenology*. În pregătire volumul *Levinas Index*, Springer, Dordrecht, 2005, în colaborare cu Georges Hansel.

VIRGIL CIOMOȘ (n. 1953), conferențiar universitar doctor la Universitatea „Babeș Bolyai” Cluj-Napoca, director al Masterului de Filosofie Franceză al Facultății de Istorie și Filosofie, șef al catedrei de Istoria Filosofiei și Logică, membru fondator al Societății Române de Fenomenologie, membru al comitetului de redacție al revistei *Studia Phaenomenologica*, membru corespondent al Societății Filosofice din Toulouse, profesor invitat la Universitățile Paris Sorbona I și Poitiers. Autor al volumului *Timp și eternitate: Aristotel, Fizica IV, 1-4. Interpretare fenomenologică* (Paideia, 1998), editor al volumului Nicolae Steinhart, *Jurnalul fericirii*, Dacia, Cluj-Napoca, 1991, și al ediției franceze *Le Journal de la félicité*, ed. ArcantPre, Paris, 1996.

MARIUS CONSTANTINESCU (n. 1980), licențiat în filosofie și studii aprofundate la Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj și la Universitatea din Poitiers. În prezent, doctorand la Universitatea din Iași, cu o teză privind destinul aristotelismului bizantin în perioada iconoclastă. A publicat în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai* (seria de Filosofie) și în *Idei în dialog*. Pregătește traducerea lucrărilor M.-J. Mondzain, *Image, Icône, Economie. Les Sources Byzantines de l'imaginaire contemporaine*, Seuil, 1990 și A. Tarkovski, *Journal, Cahiers du Cinéma*, 2004. Arie de interes: istoria artei, studii bizantine, fenomenologia imaginii, patristică.

MĂDĂLINA DIACONU (n. 1970), cercetător la Academia Austriacă de Științe și lector la Universitatea de Arte Aplicate din Viena. Membru de redacție al revistelor *Studia Phaenomenologica* (București) și *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* (Viena). De aceeași autoare: *Pe marginea abisului. Søren Kierkegaard și nihilismul secolului al XIX-lea* (București,

1996), *Blickumkehr. Mit Martin Heidegger zu einer relationalen Ästhetik* (Frankfurt a. M., 2000), *Ontologia operei de artă în lumina principiului identității* (București, 2001), *Arta ca fenomen. Contribuții la o istorie a esteticii fenomenologice* (Cluj-Napoca, 2005), *Tasten, Riechen, Schmecken. Eine Ästhetik der anästhesierten Sinne* (Würzburg, 2005).

DAN LAZEA (n. 1974), doctorand în filosofie la Universitatea „Babeș Bolyai” Cluj-Napoca și la Universitatea din Torino cu o teză despre filosofia lui Luigi Pareyson. Lector asociat la Universitatea de Vest din Timișoara. Membru al Societății Române de Fenomenologie, al Societății Române de Științe Politice și al *International Institute for Hermeneutics*, Toronto. Articole și studii: „Școala din Torino: filosofia ca hermeneutică la Luigi Pareyson și Gianni Vattimo”, în H. Crișan (ed.), *Fapte, teorii, interpretări*, EFES, Cluj-Napoca, 2005; „The Ontological Personalism of Luigi Pareyson: From Existentialism to the Ontology of Liberty”, în *Revue Roumaine de Philosophie*, no.1-2, 2005; „Etica non-violenței între gândirea slabă și moștenirea creștină”, M. Tătăru-Cazaban (ed.), *Teologie și politică. De la Sfinții Părinți la Europa unită*, Anastasia, București, 2004.

ADRIAN NIȚĂ (n. 1964), cercetător științific la Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române și conferențiar universitar asociat la Departamentul de Filosofie al Universității „Lucian Blaga” din Sibiu. Este doctor în filosofie al Universității București cu o teză de logică despre existență și predicție și al Universității Poitiers cu o teză de metafizică despre problema timpului la Leibniz și Kant. Domenii de interes: metafizica, logica filosofică, Leibniz, Kant etc. Autor al lucrărilor *Leibniz* (Paideia, 1998), *Timp și idealism* (Paideia, 2005), *Metodologie* (Ars Docendi, 2005) și al mai multor studii și articole din volume colective și din reviste de specialitate din țară și străinătate. Traduceri: G. W. Leibniz, *Scrieri filosofice* (All, 2001) și E. Gilson, *Tomismul* (Humanitas, 2002).

DELIA POPA (n. 1978), A.T.E.R. la Universitatea din Nice, pregătește o teză de doctorat despre raportul dintre imaginație și problema sensului în opera lui Husserl, precum și în tradiția fenomenologică franceză dezvoltată de Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty și Marc Richir. Membru al colegiului de redacție al revistei *Studia Phaenomenologica*. A scris articole de fenomenologie publicate în *Studia Phaenomenologica* și a co-editat, împreună cu Ion Copoeru și Mădălina Diaconu, volumul *Person, Community and Identity* apărut la Cluj-Napoca (Casa Cărții de Știință, 2003).

VICTOR POPESCU (n. 1977), absolvent al Facultății de Istorie și Filosofie a Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, fost bursier (masterand) al Universității Paris XII (Val-de-Marne). Doctorand la Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca cu o teză despre ontologia fenomenologică a valorilor, este cercetător la Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române (București) și redactor-colaborator al Societății Române de Radiodifuziune. A publicat studii dedicate fenomenologiei husserliene, psihologiei percepției și axiologiei în volume colective și în revistele de specialitate *Studia Phaenomenologica*, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai* (seria de Filosofie) și *Revista de filosofie*. Este membru al Societății Române de Fenomenologie și al Asociației Cercetătorilor Francofoni în Științe Socio-Umane (ARCHES).

ATTILA SZIGETI (n. 1973), licențiat în filosofie (1996) și Magister în filosofie (1997) la Departamentul de Filosofie a Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca. Studii de DEA (Diplôme d'Études Approfondies de Philosophie) la Departamentul de Filosofie a Universității „Paris I – Panthéon-Sorbonne” (1997-1998). Doctor în filosofie cu o teză în cotutelă între UBB Cluj-Napoca și Université de Paris XII, cu titlul „Langage et temps dans la phénoménologie de Lévinas” (2004). Membru al colegiului de redacție al revistei *Studia Phaenomenologica*. În prezent lector universitar la Catedra de Istoria Filosofiei și Logică

a UBB Cluj-Napoca, cursuri de filosofie contemporană. Aria de interes: fenomenologie, fenomenologie franceză contemporană, filosofia analitică a minții, filosofia științelor cognitive.

ION TĂNĂSESCU (n. 1964), doctor în istoria filosofiei, cercetător științific la Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru“ al Academiei Române, membru al Societății Române de Fenomenologie. Actualmente *Projektleiter* la Universitatea din Salzburg. Aria de interes: istoria filosofiei, îndeosebi istoria mișcării fenomenologice. Lucrări de autor: *Principiul intenționalității la Franz Brentano* (2004). Volume coordonate: *Argumentul ontologic. Aspecte tradiționale și interpretări moderne* (2004), *The School of Brentano and Husserlian Phenomenology* (în colaborare cu Victor Popescu, *Studia Phaenomenologica*, 2003), *Conceptul de intenționalitate la Brentano. Origini și interpretări* (2002). Traduceri: Franz Brentano, *Despre multipla semnificație a ființei la Aristotel* (2003).

Ideea acestui volum s-a născut în urma unui colocviu de filosofie desfășurat în septembrie 2004 la „Casa Lovinescu” din București, organizat de Societatea Română de Fenomenologie, în colaborare cu Centrul de Studii Fenomenologice al Universității din București. Chiar dacă tema acestei întâlniri – problema intenționalității – este o temă centrală pentru filosofia de orientare fenomenologică, intenția colocviului nu a fost în primul rând aceea de a strânge laolaltă cercetătorii români din domeniul fenomenologiei. Am dorit mai degrabă să propunem un spațiu de joc în care să ia naștere un dialog fertil între reprezentanții mai multor direcții filosofice, animați de diverse perspective istorice și metodologice. Intenția colocviului era aceea de a aborda o anumită temă, un concept filosofic fundamental, cu o largă elocvență istorică, din mai multe unghiuri posibile, urmărindu-i metamorfozele și multipla funcționalitate de-a lungul istoriei filosofiei, într-un travaliu de „istorie a ideilor filosofice”, ce ar căuta să surprindă atât similitudinile de abordare cât și discontinuitățile inerente care apar de la o perspectivă filosofică la alta.